Germanistik

Der anthropologische und soziologische Gehalt in Gryphius' Staatstragödie „Leo Armenius".

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Philosophischen und Naturwissenschaftlichen Fakultät

der

Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster

vorgelegt von

Walter Mawick

aus Hamm i. Westf.

1935

Buchdruckerei Thiele, Gütersloh i. Westf.

Germanistik

Der anthropologische und soziologische Gehalt in Gryphius' Staatstragödie „Leo Armenius".

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Philosophischen und Naturwissenschaftlichen Fakultät

der

Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster

vorgelegt von

Walter Mawick

aus Hamm i. Westf.

1935

Buchdruckerei Thiele, Gütersloh i. Westf.

Tage der mündlichen Prüfung: 4. u. 5. Juli 1935.

Dekan: Herr Prof. Dr. Jost Trier.

Referent: Herr Prof. Dr. Günther Müller.

Inhalt.

Zweiter Teil.

Der soziologische Gehalt.

Vorwort.

Das Bild des Menschen in möglichster Vollständigkeit auf streng induktivem Wege aus dem gegebenen Material zu erinterpretieren, soll Aufgabe des ersten Teils meiner Arbeit sein.

Das Menschenbild wird durch drei Hauptkomponenten bestimmt sein. Zunächst ist der Mensch ja in eine aufgegebene Weltwirklichkeit hineingestellt. Mit ihr hat er sich auseinanderzusetzen. Die gemütmäßige wie denkerische Aufnahme und Assimilation dieser Weltwirklichkeit bildet sein Welterleben. Dieses aber löst ein bestimmtes Aktivum, eine bestimmte Lebenshaltung des Menschen gegenüber und in der Weltwirklichkeit aus, während seine Lebenshaltung wiederum analoger Ausdruck und entsprechende Äußerung einer ganz bestimmten gegebenen seelischen Struktur ist.

Diese drei Hauptkomponenten des Menschenbildes geben deshalb auch die zentralen Richtpunkte für den methodischen Weg meiner anthropologischen Interpretation ab.

Nun steht aber der Mensch nicht als Individualität in der Weltwirklichkeit. Er ist vielmehr Glied menschlicher Gemeinschaft, d. h. die soziologische Bestimmung des Menschen ist nicht seine Individualität, sondern seine Gliedhaftigkeit. Eine solche soziologische Bestimmung bedeutet darum eine ergänzende Besonderung des Gesamt-Menschenbildes.

Das wesentlichste soziologische Gebilde der menschlichen Kulturgemeinschaft ist der Staat. Die Spannung zwischen Mensch und Staat ist deshalb stets der wesentliche Bestand der Staatstragödie. Die Interpretation dieses soziologischen Gehaltes soll im zweiten Teil meiner Arbeit gegeben werden.

Erster Teil.

Der anthropologische Gehalt.

Das Grundmotiv der Tragödie „L.A." ist gegeben durch den ausdrücklichen Willen des Dichters, „die vergängligkeit menschlicher sachen" [1]) dichterisch darzustellen. Damit ist programmatisch bereits ein starkes Vergänglichkeitserlebnis des im Drama verdichteten Menschentyps gesetzt. Wenn aber Gryphius dazu noch in der Widmung der Trauerspiele in der Ausgabe von 1663 zusammenfassend über den Gehalt seiner Tragödien äußert: „Hir trotzt, wer herrscht und libt, zwang, kärker, ach und todt", so ist damit zugleich erschöpfend ausgesagt, wie der im Drama dichterisch eingefangene Menschentyp auf jenes Vergänglichkeitserlebnis reagiert. In dem „trotzt" liegt also schon die Andeutung einer aktivistisch-heroischen Lebenshaltung. Beide Äußerungen des Dichters zusammen aber weisen der anthropologischen Interpretation der Tragödie eindeutig den methodischen Weg, auf dem sie zu führen ist. Darum beginne ich mit der Darstellung des Wandelbarkeits- und Vergänglichkeitserlebnisses.

I. Das Welterleben.

A. Das Wandelbarkeits- und Vergänglichkeitserlebnis.

1) Das Wandelbarkeitserlebnis.

Eine wesentliche und bestimmende Komponente des Welterlebens ist das ausgeprägte Wandelbarkeitserlebnis und -bewußtsein. So bezieht der „Reihen der höflinge" am Schluß des II. Aktes — dieser „Reihen" macht überhaupt den denkerisch-reflektierenden Zentralpunkt des ganzen Stückes aus — seine Reflexion gleich in der ersten Strophe auf den „w e c h s e l aller dinge" (II, 617) und beklagt die Tatsache, daß „Nichts mit fester sicherheit" (II, 620) existiere. Das Stehende könne fallen, Höhe zur Tiefe werden, „cron" zum „hencker-strang" (II, 622), kurz: alles s o Bestehende habe die unerbittliche Tendenz, sich zu wandeln zu einem a n d e r s Bestehenden. Dieses Erlebnis der Wandelbarkeit aller Dinge der Weltwirklichkeit wird in 14 Strophen in reflektierender Form zum Ausdruck gebracht.

[1]) „Vorrede" des Dichters zum „L.A." in der Ausgabe von 1650, Ausgabe von H. Palm, Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart Bd. 162, Tübingen 1882.

2) Das Vergänglichkeitserlebnis.

Das Erlebnis der Wandelbarkeit der menschlichen Existenz spitzt sich nun — aber keineswegs kategorisch — zu auf ein Erlebnis der wirklichen, radikalen und absoluten Vergänglichkeit der menschlichen Existenz, auf das Erlebnis, daß das menschliche S o sein nicht zu einem A n d e r s sein sich wandelt, seine Existenz aber doch dabei behält, sondern daß es zu einem N i c h t sein vergeht.

So fixiert Michael in der letzten Szene des II. Aktes, als er abgeführt werden soll, noch einmal ausgiebig sein persönliches Unglück im einzelnen (vgl. II, 543—577). Die „Vergänglichkeit menschlicher Sachen" wird ungemein stark erlebt. Die Zeitlichkeit und Hinfälligkeit des Lebens und seiner Werte wird erfahren: „Wie hoch bin ich gestiegen, / Daß auch die aschen selbst wird durch die lüfte fliegen" (II, 555 f.). „Nahmen" und „tittel" werden als nichtig erfahren (II, 545, 546).

Die einfache erkenntnismäßige Feststellung dieser Sachverhalte löst nun aber sogleich eine denkerische Reflexion über dieselben aus. Die Tendenz zur Systematisierung stellt sich sofort ein. Es kommen auf diese Weise Elemente eines ganzen weltanschaulichen Systems zum Aufleuchten. Und diese systematisierenden Reflexionen über die in betonter Weise von der negativen, der Vergänglichkeitsseite erlebten Bestände der Weltwirklichkeit fallen naturgemäß ausgesprochen pessimistisch aus. So äußert Michael: „Wer lebt, der irrt und fällt" (II, 179), und selbst der Kaiser kann sich angesichts des Unglücks seines Feindes nicht die Reflexion versagen: „So wechselt zeit und recht und kehrt die ehr in rein" (II, 346).

Das Vergänglichkeitserlebnis wird aber nun noch gesteigert durch das Bewußtsein der absoluten T o d v e r f a l l e n h e i t alles Weltseins und menschlichen Seins. Auf diese radikale Vergänglichkeitsmöglichkeit menschlicher Wirklichkeiten durch den Tod weist der „Reihen" am Schluß des II. Aktes auch hin, wenn er die Menschen anredet: „Sterbliche" (II, 629), sie eindringlich mahnt: „Und der t o d hat euch bestrickt" (II, 648) und darauf verweist, daß alles Menschenwerk rasch ganz „schwindet" (632) und „zu drümmern" (617) geht. Und die Erfahrung hat, wie Leo einmal ausspricht, stets gelehrt, daß Werte der konkreten Welt „in leichtes n i c h t s verschwunden" sind (III, 132). Die Vorstellung der radikalen Vergänglichkeit kennzeichnen denn auch typische Metaphern. So wird der Mensch zu „a s c h und s t a u b und d u n s t und r a u c h und w i n d" (III, 64).

Über die Synthese und Systematisierung der empirischen Gegebenheiten zur Weltanschauung hinaus tritt die B e l e h r u n g s t e n d e n z in Erscheinung. Die pessimistisch bestimmte Weltanschauung will man vermitteln und weitergeben. So spricht Michael in fast predigendem Sinne auf die kaiserlichen Leute ein: „Was mich mein holtzstoß lehrt, das lehr' euch meine noth: /

Wer steht, kan untergehn!" (II,579), und im gleichen didaktischen Sinne sagt er vorher: „Wir steigen als ein rauch, der in der lufft verschwindet, / Wir steigen nach dem fall, und wer die höhe findet, / Findt, was ihn stürtzen kan" (II, 575 ff.). Auch hier wird ganz einseitig und ausschließlich auf die Vergänglichkeits- bzw. Wandelbarkeitsmöglichkeiten der menschlichen Existenz und der Weltwirklichkeit hingewiesen.

Ich möchte aber nachdrücklich darauf hindeuten, daß gegenüber diesem eigentlichen Vergänglichkeitserlebnis und -bewußtsein doch das Wandelbarkeitserlebnis und -bewußtsein das weit stärkere ist und die Gestaltung der barocken Weltsicht gewichtiger und bestimmender beeinflußt als jenes.

3) Die antithetische Form des Wandelbarkeitserlebnisses.

Dieses Wandelbarkeitserlebnis erscheint nun in einer speziell antithetischen Form. Es wird also nicht nur der Wandel des so Bestehenden in ein schlechthin Anderes, sondern in ein spezifisch Gegensätzliches erlebt. Das Anders bildet das kontradiktorische Gegenteil des So. Das „stehen" wird zum „fall" (II, 621), die „cron" wird zum „henckerstrang" (622), die „höhe" wird „tieffe" (623), das „zepter" zum „stricke" (626, 627), der „fleiß" zum „schweiß" (631); die angebeteten „Götter-Printzen" zu anbetenden Knechten (633 f.); des Herrschers Thron zu „der feinde thron" (638); des Herrschers „cron" zur Krone derer, „die ihr haßt" (640); ein Mensch „mit gehäufften ehren" (641) zu einem, der „in die Ketten bracht" (644); Menschen, die „hoch zu steigen" streben (645), zu solchen, die „ihr haupt und augen neigen" (647); Menschen, die auf ihrer „waffen macht" pochen (650), zu solchen, deren „schwache faust verlacht" wird (652); der Reiche, dem „metalle zugeflossen" (653), zu einem der „Um ein stücke schimlend brodt" bittet (656); blühende körperliche Schönheit dadurch, daß sie in einem „schlechten frost verblühn" muß (660), zur Häßlichkeit. „Schlösser", „palläste", Denkmäler „aus hartem stein", die der eine baut (665 f.), „bricht jener ein" (668). Auf diese Wechsel- und Verwandlungsmöglichkeit der Wirklichkeitsbestände weist darum der „Reihen" am Schluß des II. Aktes in belehrender Absicht mahnend hin, wenn er klagt: „Und wir! ach! wir blinde leute / Hoffen für und für zu stehn?" (II, 671 f.).

Typischer Ausdruck der antithetischen Gestaltung der Weltsicht ist auch die Form der Weissagung des Jamblichius bzw. des erscheinenden Geistes. Dieser prophezeit den Verschwörern das, „was Leo trägt" (IV, 138). Das wird von Jamblichius so interpretiert, daß Leo „cron und todt" trage (IV, 157). Diese Weissagung ist also nicht eindeutig, auch nicht vieldeutig, sondern zweideutig. Und die beiden Begriffe und Wirklichkeiten, welche die Weissagung bilden, stehen sich in kontradiktorischem Gegensatz gegenüber: „cron und

t o d". Damit werden ja zwei Wirklichkeiten umschrieben, welche höchste Höhe und zum Nichts zergehende abgründige Tiefe im Bereich des menschlichen Seins ausmachen. Daß diese beiden antithetischen Bereiche hier zusammengesehen werden, ist wieder ein Beleg mehr für die antithetische Form des Lebensgefühls und der Weltsicht. Besonders bezeichnend scheint es mir zu sein, daß derjenige, dem die Weissagung gemacht wird, Michael, noch garnicht einmal im Besitz der „c r o n" und damit der Macht ist. Trotzdem ist das Bild seines zukünftigen Falles, d. h. seines unnatürlichen „t o d e s" mit dem seiner ebenfalls noch zukünftigen Machtinhabe eng verknüpft. Auf das Bild seines Falles wird später auch von Theodosia hingewiesen, als sie Michael, der soeben die Macht an sich gerissen hat, prophezeit: „Wol! so wird mit der zeit dich auch die rache finden!" (V, 372). „ . . . Erheb dich . . . , biß deine stunde schlag! . . . / Und wetz ein schwerdt, das dir noch wird die brust durchstechen!" (V, 385 f., 392). In antithetischen Begriffen, die aus gleicher psychologischer Anlage heraus gebildet sind, formuliert der Dritte Verschworene in der dritten Szene seine Meinung: „Aus k u m m e r wird die r u h , aus unlust lust gebohren" (IV, 247).

Der radikale Wandel von bestehendem Sosein in gegensätzliches Anderssein wird nach Leos Ermordung von der Kaiserin sehr intensiv empfunden, wenn sie klagt: „Princessin sonder land! die aus dem g ü l d e n e n t h r o n e / Der schlag in a b g r u n d stöst!" (V, 108 f.). „Güldner thron" und „abgrund" bilden hier die Begriffe, welche so durchaus antithetische Wirklichkeiten bezeichnen.

Aber noch leidenschaftlicher und typischer formuliert sie das Erlebnis der Wandelbarkeit aller Welt- und menschlichen Wirklichkeit in seine antithetische Gestalt: „Die (d. h. sie selbst) . . . / Der großen welt gebot, als eine g ö t t i n pflag, / Die findt sich . . . v e r a c h t , v e r l a c h t , v e r h ö h n e t , / V e r w o r f f e n , a b g e s t ü r t z t , m i t a c h und a n g s t g e k r ö n e t" (V, 412 – 416). „Die jedermann g e b o t , die b i t t e t" (V, 419). Und reflektierend über ihr Schicksal, weist sie auf die enge Verquickung gegensätzlicher Wirklichkeiten wie „höh" und „fall" (V, 417) — so auch der Erste Verschworene in Vers V, 230, — und „stuhl" und „k e r c k e r" (V, 418) hin.

4) Die momentanistische Form des Wandelbarkeitserlebnisses.

Zu diesem einfachen Vergänglichkeits- besser: Wandelbarkeitserlebnis des antithetisch die Welt erlebenden Lebensgefühls tritt aber als ein besonderes Kennzeichen ein momentanistischer Zug. Der Wandel der Weltwirklichkeiten in ihre Gegensätzlichkeiten wird nicht als einfach und schlechthin gegeben gewußt, sondern dieser Wandel wird als rasch, unmittelbar, flugs und augenblicks erfolgend gesehen und erlebt. Wichtig ist also nicht so sehr, daß das Bestehende schlechthin sich wandeln kann; wichtiger ist, daß es schnell und augen-

blicklich als so Seiendes vergehen kann, daß es nur momentan so ist und ebenso momentan anders wird. Und auf diesen Charakter der Augenblicklichkeit der Vergänglichkeit und des Wandels wird stets mit nachdrücklicher Betonung hingewiesen. Der Umbruch der oben zitierten Wirklichkeiten in ihre antithetischen Korrelative wird in seinem momentanistischen Charakter mit treffenden zeitbestimmenden Wendungen gekennzeichnet: „Wenig zeit" (V, 418), „nur eine nacht" (V, 230), „Kaum ein sonnen untergang" (II, 624) liegen zwischen Sosein und gegensätzlichem Anderssein. „Wie bald" (II, 643), „Eh der ruhm euch recht erblickt" (II, 646), „Wenn die lufft was trübe wittert" (in dem Sinne: bevor das Wetter wechselt) (II, 651), „auf einen tag" (V, 198), „noch heute" (II, 669), „in eil" (II, 670), „eh der tag geschlossen" (II, 655). „eh es kan abend werden" (II, 635), „eh als mitternacht die erden hat beschlichen" (V, 412), „eh die zeit den nunmehr nahen tag die sonnen grüßen läßt" (V, 414 f.), finden Vergehen und Wandel statt. Eine „stund" (II, 663; V, 386), ein „schlag" („schlag" ist nicht nur in sachlich-gegenständlichem, sondern auch in temporalem Sinne gemeint) (V, 109), „Ein augenblick" (II, 637), „ein enges nun" (II, 639) führen den Umbruch des gegenwärtig so Bestehenden in die negativ-gegensätzliche Realität herbei. Namentlich in den beiden letzten temporalen Bestimmungen ist ja der ganze Momentanismus des Welterlebens begrifflich eindeutig und ausdrücklich angedeutet und eingefangen.

Die Zeit ist demnach die gemäße Apperzeptionsform für das Weltgeschehen. Der Ablauf des Weltgeschehens wird als Zeit erlebt und gemessen. — Eine bedeutsame Parallele übrigens, daß im 17. Jhdt. das aufblühende Uhrmachergewerbe die komplizierten Taschenuhren, die kostbaren Standuhren, die noch heute erstaunlichen großen Weltuhren, welche zu den Tagen, Monaten, Jahren auch den Lauf der Gestirne anzeigten, fertigten. — Besondernd ist für dieses Erleben der Zeit aber, daß sie in gestückter Form, als eine Summe einzelner Augenblicke erlebt wird. Es handelt sich also speziell um ein Erleben des Augenblicks. Und dieses Erlebnis des Augenblicks ist ungemein intensiv, die Erkenntnis seines Wesens besonders klar. Darum weisen der Zweite und Dritte Richter in der zweiten bzw. dritten Gerichtsszene des II. Aktes warnend darauf hin, daß die Hinrichtung des verurteilten Michael nicht aufgeschoben werden dürfe. Denn ein einziger Augenblick Verzögerung könne dem Verschwörer die Rettung bringen. Für den Kaiser aber würde das den Untergang bedeuten: „Ein augenblick" kann „mehr denn erträglich schaden" (II, 260). Denn „In einem augenblick schafft offt die bosheit rath" (II, 394). Und wenn die Trabanten des Kaisers in der sechsten Szene des gleichen Aktes Michael ihnen zu folgen auffordern mit den bezeichnenden Worten: „Nun fort! die zeit verlauft" (II, 543), so schwingt auch in dieser Äußerung das Bewußtsein, daß das kleinste Zeitmaß, der Augenblick, so trächtig und so gefüllt an Wirkensmöglichkeiten ist, daß er die Existenz eines ganzen Kaisertums hinfällig machen kann.

5) Das Eitelkeitsurteil als Werturteil über die Weltwirklichkeit.

Das Erlebnis der raschen Vergänglichkeit und des momentanen Wandels der Wirklichkeit wird nicht nur rein empirisch-sachlich festgestellt, sondern darüber hinaus löst die so geartete Erkenntnis der negativen Wirklichkeitsmöglichkeiten ein W e r t u r t e i l über die Weltwirklichkeit aus. Deren Wert wird an diesen ihren negativen Wesensseiten gemessen und von ihnen aus bestimmt. Er fällt infolgedessen ebenfalls negativ aus. Die Welt hat so ü b e r h a u p t keinen Wert. Sie wird entwertet, sie ist eitel.

Diese Haltung unterstreicht die Art der ja auf denkerischem Wege gebildeten Metaphern und bildlichen Umschreibungen. Bezeichnend sind namentlich Vokabeln wie „asche" (II, 572), „rauch" (II, 575), „lufft" (II, 575), welche in typischer Weise den Begriff der Eitelkeit symbolisch verdeutlichen. Und Michael faßt aus der Erfahrung einzelner ihn persönlich betreffender Sonderfälle sofort synthetisch den allgemeinen Satz, daß die Idee der „freundschafft" ein „wahn" sei (II, 548). Ethische Werte, die der Menschheit im Prinzip doch eigen und unveräußerlich sind, spricht Michael ihr entschieden ab: „Verflucht, wer auf den eyd der leichten menschen baut! / Verflucht, wer auf den mund und auf versprechen traut!" (II, 549 f.). Eitel ist alles. Im Sinne dieses Urteils bezeichnet auch Leo das kaiserliche Zepter nur als „schwaches gold" (II, 5), dem keinerlei Beständigkeitseigenschaft und damit keinerlei Wert zukommt.

Namentlich aber der „Reyen" am Schluß des II. Aktes gibt dem Eitelkeitsurteil Ausdruck: „Was ist dis leben, / Als ein gantz v e r m i s c h - t e r t r a u m ?" (II, 639 f.). Die Bestände der Weltwirklichkeit haben denselben Unwert wie „der w e l l e n s c h a u m" (II, 632). Mit den beiden Metaphern „vermischter traum" und „der wellen schaum" wird das Werturteil über Welt und menschliches Leben hier also sehr bezeichnend umschrieben. Denn auch diese beiden Dinge („traum" und „schaum") haben keinerlei realen Wert. Sie gelten im sachlichen Dasein überhaupt nichts. Mit ihnen läßt sich nicht rechnen. Ihr Wert ist gleich Null. Die Metapher des Traumes wird dazu durch das Epitheton „vermischt", das so viel heißen soll wie wirr, vage, ungeordnet, noch erheblich in seinem Sinne, einen negativen Bedeutungshinweis zu geben, verstärkt. Ist an sich ein „traum" schon kein sachlicher und zuverlässiger Wert, so erst recht nicht ein wirrer, ein „vermischter traum".

Direkt und unmittelbar wird ja das Eitelkeitsurteil über die Weltwirklichkeit gleich zu Beginn des Reihens am Schluß des II. Aktes ausgesprochen: „Immerwährend' e i t e l k e i t" (II, 618). Dieses Werturteil folgt hier unmittelbar auf die rein erkenntnismäßige, in bezug auf Wertbestimmung n e u t r a l e Feststellung der Wandelbarkeit der Weltwirklichkeit: „O du w e c h s e l aller ding!" (II, 617).

Daß das Werturteil negativ ausfällt, scheint mir übrigens wieder bezeichnend zu sein für die Anlage der hier sich äußernden barocken Seele. Denn an sich braucht ein Ding, das stark veränderlich und nur von kurzer Daseinsdauer ist, noch nicht wertlos zu sein. Wer einem Ding seiner — doch in das Bereich des Ästhetischen gehörenden — Zeitlichkeit wegen einen Wert abspricht, gibt damit mittelbar unzweideutigen Aufschluß über das ganze Ethiksystem, dem er sich zuordnet, ja über die Gestaltung seiner Weltanschauung. In einem solchen Ethiksystem ist von Wert nur das, was von Dauer, von Beständigkeit ist. Wert — als ethisches Urteil begriffen — empfängt eine Sache also von ihrer größeren oder geringeren Zeitlichkeit, d. h. von ihrer ästhetischen Beschaffenheit her, wobei wir ästhetisch im weitesten Sinne meinen.

B. Der Fortunaglaube.

1) Fortuna als Erkenntnisgrundsatz für die denkerische Aufnahme der Weltwirklichkeit.

Über dieses Werturteil hinaus wird aber auch andererseits eine Ergründung, d. h. eine Deutung des Grundes und der Herkunft der durch Wandel und Vergänglichkeit in ihrem Wesen bestimmten Weltwirklichkeit zu geben versucht. Das Ergebnis ist dieses: In einem dauernden Wechsel zwischen den gegensätzlichen Realitäten wird die höhere, unerbittliche Macht der Fortuna gesehen. In diesem Bewußtsein ruft der „Reihen der höflinge" am Schluß des II. Aktes: „Ewig wanckelbares glücke!" (II, 625). Ein personifiziertes Wesen allegorischen Sinnes wird als der ursächliche Geist des Vergänglichkeits- und Wandelbarkeitscharakters der Weltwirklichkeit vorgestellt: „Clotho rufft, es sey geschehen" (II, 664). Namentlich die Unerbittlichkeit der Fortuna-Dispositionen wird stark empfunden; den Ton der Verzweiflung hat die Frage, die der Reihen an das „Ewig wanckelbare glücke" richtet: „Ist denn nichts, das deinem stricke / Auf der welt entgehen kan!" (II, 627 f.). Und „Clotho rufft" stets zum ersten und letzten Male zugleich.

2) Der Monarch und die Fortunawelt.

Aber nicht nur die vollendeten Akte der Wandelbarkeit und Vergänglichkeit, nicht nur die von Wandelbarkeit und Vergänglichkeit getroffenen Realitäten der Weltwirklichkeit werden als Werke der Fortunamächte aufgefaßt, sondern allein schon für die reine Tendenz alles so Bestehenden zum Wandel in ein Anderes und alles Bestehenden zum Vergehen in ein Nichts werden die Mächte der Fortuna als die Ursache begriffen. Also schon die vor der effektiven Wirkung liegende Bedrohung und Gefährdung des menschlichen Seins und des Seins der gesamten Weltwirklichkeit sind das Werk der

Fortunamächte. Diese wandeln und vernichten nicht nur, sondern drohen auch zuvor diesen Wandel und diese Vernichtung. Der Mensch hat darum nicht allein zu rechnen mit zu vollendeten Tatsachen sich vollziehendem Wandel und Vergehen, sondern er hat sich unausgesetzt auseinanderzusetzen mit den Bedrohungen und Gefährdungen der Fortunamächte. Diese bloße, aber unausgesetzte Tendenz alles Seienden der Weltwirklichkeit, namentlich des Bereichs des menschlichen Lebens, zu Wandel und Vergänglichkeit, d. h. die unausgesetzte Bedrohung und Gefährdung des menschlichen Daseins bedeuten eben, daß das menschliche Dasein ein Dasein inmitten der Fortunawelt ist.

Namentlich aber der Staatsmann, der Politiker, vornehmlich unter ihnen der Monarch erlebt mit besonderer Intensität diese durch unausgesetzte Bedrohung und Gefährdung bestimmte Fortunawelt. Der besonders aktuelle Ort, an den er im Dasein der Gemeinschaft und in der Geschichte gestellt ist, bringt es mit sich, daß er dem Spiel der Bedrohungen und Gefährdungen und aller augenscheinlichen Sinnlosigkeiten der volklichen und persönlichen Geschichte ungewöhnlich unmittelbar ausgesetzt ist. Kaiser Leo steht als erster politischer Repräsentant des Staates an besonders exponierter Stelle im Raum der „Geschichte". Darum geben denn auch die von Kaiser Leo gesprochenen Verse I, 141 bis 168 besonders nachdrückliche Aufschlüsse über das Erleben der Welt als der Fortunawelt. Dem Kaiser ist vom Kanzler Exabolius über die heimliche Verschwörung des Feldherrn Michael berichtet worden. Da gibt Leo in glühendem Pathos seine grenzenlose Enttäuschung über diesen Einzelfall, zugleich aber auch, was er als Monarch Unerquickliches von seiten seiner hohen und niederen, höchsten und niedrigsten Untertanen allgemein zu erfahren hat, kund. Den „Undank" (I, 142) Michaels, dessen „Durchteuffeltes gemüth" und „vermaledeyte sinnen" (I, 143) verwünscht der Kaiser, der jenem nur mit „redlichkeit" und „wolthat" (I, 144) begegnet ist. Hat er ihn doch „berühmt und groß gemacht" (I, 146). „Betrogen" (I, 147) hat ihn der Verräter dafür und ihm mit „untreu" (I, 150) gelohnt. Erbittert muß sich der Kaiser Selbstvorwürfe für sein gnädiges Verhalten machen: „Stärckt ich den arm, der sich nun wider uns empöret?" (I, 152). Da durchbricht Leo in leidenschaftlichster Erregung den engen Rahmen des konkreten Einzelfalls Michael und macht erschütternde Enthüllungen über die zur Verzweiflung treibende Unerfreulichkeit des Monarchenamtes. In einem einzigen Aufschrei stößt er den Komplex der Verse I, 153 bis 156 aus: „W a s i s t e i n p r i n tz d o ch m e h r a l s e i n g e k r ö n t e r k n e ch t, / Den jeden augenblick was hoch, was tieff, was schlecht, / Was mächtig, trotzt und hönt, den stets von beyden seiten / Neid, untreu, argwohn, haß, schmertz, angst und furcht bestreiten?"

Das Erlebnis der Fortunabedrohungen des Monarchenamtes in dieser Form hat nun zur Folge, daß das Herrscheramt ausdrücklich als Belastung, als anspruchsvoll, Einsatz verlangend, verantwortungheischend, keinesfalls als vergnüglich oder spielerisch leicht empfunden wird. Nur deshalb auch kann der Zweite Richter von der „last der schweren crone" (II, 189) und Leo vom

„schweren scepter" (II, 5), vom „kummer vollen schweiß" (II, 30) des Herrschers und vom Kaiseramt als von einer „bürd" (II, 55), die als „unerträglich" (II, 56) empfunden wird, sprechen. Leidenschaftliche Äußerungen, die auf den Gefahrcharakter der Fortunawelt hinweisen wollen, ziehen sich deshalb durch die ganze Tragödie.

Nun wird aber nicht nur die individuelle Person des Monarchen als den Gefährdungen der Fortuna ausgesetzt aufgefaßt, sondern auch alles, was den Raum, in dem die Person des Monarchen eine zentrale Stellung einnimmt, mitfüllt, seine Form und Gestalt mit ausmacht. Es ist dieses ja die politisch-staatliche Dimension und als solche ein besonders exponierter Teilraum der „Geschichte". So stützt und illustriert z. B. der Reihen am Schluß des II. Aktes, sich beziehend auf das im II. Akt vorangegangene dramatische Geschehen, seine Reflexionen über die Wandelbarkeit der Weltwirklichkeit bezeichnenderweise durch namentliche Anführung empirischer, hier Beweisfunktion ausübender Gegebenheiten aus dem politisch-staatlichen Bereich, diesem besonders exponierten Teilraum der „Geschichte". Strophe 2 und 3 reflektieren über die Wandelbarkeit von „cron" und „zepter". „Printzen" (Str. 5), „thron" und „cron" (Str. 6), „gehäuffte ehren" und „fürst" (Str. 7), „ruhm" (Str. 8), „waffen-macht" (Str. 9), „metalle" (Geldmacht) (Str. 10), aristokratisch-höfische „Schöne" (Str. 11), „schlösser" und „palläste" (Str. 13) sind die Motive aus der staatlich-politischen Wirklichkeit, an denen das Wandel- und Wechselerlebnis, d. h. das Walten der Fortunamächte, in reflektierender Form verdeutlicht wird.

3) Stilistische Phänomene als Ausdruck des Fortunaglaubens.

Das Erlebnis der Weltwirklichkeit als eines vom Fortunagesetz bestimmten, unberechenbaren, unablässig wogend bewegten Geschehnisbereichs findet seinen typischen Ausdruck sogar in der Wahl bestimmter Metaphern. Und es ist gestattet, dieses an sich rein stilistische Phänomen als stützenden Beleg und als Beweis für die Interpretation jener Weltbetrachtung, die dahin geht, Fortuna als Erkenntnis-, bzw. als Erlebnisgrundsatz für die Assimilation der Weltwirklichkeit aufzustellen, zu nehmen. Ich meine hier die metaphorischen Bilder vom wogenden Meer, von Stürmen und Klippen des Meeres und von den Fahrzeugen, die in diesem gefahrvollen Bereich zu steuern haben. Wie der Mensch in der Welt und im Leben sich bewährend durchzusteuern hat und damit über seine Rettung oder seinen Untergang selbst entscheidet, so führt Leo einmal das im Wesen dasselbe bezeichnende bildliche Analogen aus: „Wir schweben auf der see; / Doch wenn die grimme fluth den kahn bald in die höh', / Bald in den abgrund reißt und in den hafen rücket, / Wird an der rauhen klipp ein großes schiff zustücket" (III, 29 ff.). Treffender kann das Wesen der Fortunawelt in bildlicher Umschreibung überhaupt nicht gekennzeichnet werden. Ganz dieselbe Bedeutung für unsere Interpretation des For-

tunasystems hat eine große Anzahl anderer gleich oder ähnlich lautender Bilder metaphorischen Sinnes. So sagt Leo in Vers II, 420: „Itzt sinckt sein (Michaels) kahn zugrund, und Leo findt den haven!" Und an anderer Stelle: „Was hoffen wir, nun der auch schifft in diesem kahn . . .?" (III, 214).

In der dritten Szene des IV. Aktes wird die gefahrvolle Situation, in der sich die Verschwörer befinden, vom Zweiten Verschworenen in ihrer Fortunabedingtheit sehr treffend so umschrieben: „Die auf den wellen rasen, / Wenn die ergrimmten nord in alle segel blasen, / Wenn das bestürmte schiff von klipp auf klippen rennt / Und sich bald hie bald dort in stück und scheiter trennt" usw. (IV, 215—218). In dem gleichen Sinne spricht der Erste Verschworene von den „stürmen rauen glücks", von „felsen in der see" (IV, 333) und von der „grausen höh / Der klipp, auf der wir stehn" (IV, 334 f.). Die Fortunastürme („stürme rauen glücks") werden ja hier ganz ausdrücklich durch die Metapher der Meeresstürme in ihrem Wesen bezeichnet.

Auch Theodosia erlebt im V. Akt ihr Schicksal als hervorgerufen von den Mächten des Fortunameeres und gebraucht deshalb dementsprechend Metaphern wie „wüste klippen" (V, 24) und „enge see" (V, 25). Ihre Klage kleidet sie in folgende analoge Bilder: „Brich abgrund! brich entzwey und schlucke, kan es seyn, / Du klufft der ewigkeit!" (V, 173 f.). „Welch abgrund, welches meer der schmertzen schluckt uns ein!" (V, 422 f.).

Immer also ist es das Bereich des unendlichen Meeres mit seinen Stürmen, Klippen, Schlünden, welches zur treffenden Kennzeichnung des Fortunacharakters und der Fortunabedingtheit der konkreten Weltwirklichkeit ein unerschöpfliches Repertoire von einzelnen Metaphern oder einzelnen Bildgebungen metaphorischen Sinnes abgibt. Ich sehe darin die eindeutige Äußerung des Fortunaglaubens, der das Weltgeschehen in seiner ewigen Bewegtheit, seinem unberechenbaren Wogecharakter und seinen Stürmen als typisches Kennzeichen und bezeichnende Eigenart der Fortunawelt begreift. Zugleich enthüllt die Wahl der Metaphern vom wogenden Meer und vom wogenden Wasser auch das Unheimliche der ewigen Bewegung, jenes Unheimliche, das schon Thales darin empfand, als er das wogende Wasser als Urstoff annahm und das weiter dann vor allem Heraklit empfand in seiner Philosophie des „Panta rhei".

Das ist übrigens im „L.A." überhaupt die einzige Verhältnisform des Menschen zur Natur, — wenn ich kurz auch von dieser Seite her die genannten Metaphern interpretieren darf, — daß sie im „L.A." lediglich aufrückt „zum bildhaften Sachreflex psychischer Vorgänge", wie H. Kindermann es in analoger Weise von der Leipziger Anakreontik-Dichtung Goethes herausstellt [2]). Die Natur hat im „L.A." nur Bilder zur Gestaltung von Metaphern zu liefern. Und die Wahl dieser Metaphern aus der Bildwelt der Natur ist denn auch bezeichnend genug. Es werden gewählt: Donner,

[2]) H. Kindermann, Goethes Menschengestaltung, I. Bd., 1932, S. 69.

Blitz, Krachen, Flammen, Abgrund, Felsen, Meer, Klippen, Stürme usw. — alles Bezeichnungen, die das Unheimliche, Verderbende, Gefährliche aus dem Bereich der Natur treffen wollen. Daß aber gerade diese Ausschnitte gesehen und herausgegriffen werden, ist für die seelische Anlage sehr bezeichnend. Die denkerische Zuordnung zu den genannten Bereichen durch die Wahl derartiger Metaphern läßt, wie gesagt, auf eine analoge Form des Welterlebens und auf eine Weltsicht, die die Welt eben als Wirkensbereich der unheimlichen Fortunamächte begreift, schließen.

II. Die Lebenshaltung.

A. Der heroisch-momentanistische Aktivismus.

1) Der Aktivismus.

Das ständige Bedrohtsein von den Mächten der Fortuna löst aber keinen passivistischen Pessimismus aus, sondern einen aggressiven Aktivismus. Treffen den Menschen Kräfte, die ihn zu vernichten drohen, so liefert er sich ihnen nicht passivistisch aus, sondern ergreift eine aktivistische Gegenwehr. Er sucht nicht nur den bedrohenden Kräften nicht zu entgehen, sondern er sucht sie im Angriff zu vernichten. Typisch aggressiv ist also die Reaktion auf die Bedrohungen aller Art, welche die Fortunamächte tätigen. Dieser Einstellung will auch Leo Ausdruck geben, wenn er meint: „Wer der noth weiß v o r z u k o m m e n , / Hat der noth die macht benommen" (III, 161 f.). Unvorhergesehene Gefährdungen dürfen den Menschen auf keinen Fall verblüffen oder entmutigen. Aktivistisch und heroisch ist die Reaktion Michaels auf die unerwartet auftauchende Gefahr, die das unvorhergesehene Erscheinen Leos im Kerker heraufbeschworen hat: „Der unversehne fall ermuntert meine seel / Und schlägt mir mittel vor!" (III, 358 f.). Er ist überhaupt der Meinung, daß „die angst b e h e r z t , gefahr v e r s t ä n d i g machen" soll (III, 368). Diese Idee verwirklicht er denn auch selbst. Schnell entschlossen entwirft er auf die Meldung von dem nächtlichen Erscheinen des Kaisers im Kerker einen genauen Flucht- und Rettungsplan (vgl. III, 358—400).

Den Willen, handelnd, und zwar heroisch handelnd alle Gefahren zu bestehen, äußern die Verschwörer bei Erörterung ihres Revolutionsplans: „. . Denn trotzen wir den tod und brechen alle macht / Der strengen scepter ein; denn muß der grund der erden / Erzittern unter uns und schier zu aschen werden" (IV, 162—164). Ihr Wille zu heroischem Aktivismus erreicht noch gesteigerten, ungemein typischen Ausdruck: „Wir reißen berg entzwey und spalten felsen auf" (IV, 165). Und ein geradezu sturm- und dranghafter Taten- und Heldenhaftigkeitswille tut sich in diesen Versen kund: „Wir hemmen schier dem Pont den strudelreichen lauff" (IV, 166). Immer wieder fordern sie sich gegenseitig zur T a t auf. Worte seien nichts wert: „Wol helden! spart die worte / Und greifft die waffen an!" (IV, 255 f.).

Und der Tat statt unwirksamen Redens ordnet sich der Erste Verschworene zu: „Ich red es mit dem munde, / Ich schwer es mit der faust. / Die t a t h soll bürge seyn. . . ." (IV, 348 f.).

Der durch seinen Aktivismus gekennzeichnete barocke Mensch ordnet sich also durchaus der Tat zu, der Tat als der ausdrücklichen Antithese zum bloßen Reden oder Beschönigen. Einer solchen Einstellung gibt Michael Ausdruck, wenn er dem Kaiser zuruft: „Wahr ists, daß Michael wohl r e d e n nie gelehrt; / Wahr ists, daß ich mich auch zu h e u c h e l n nie beflissen; / Doch was dir meine f a u s t genützt, wird dein gewissen entdecken, ob ich schweig" (II, 98 ff.). „Denkt nicht an meine w o r t ! schaut auf der a r m e n w e r c k e !" (II, 112). Wer die Tat leistet, hat es gar nicht nötig, von dieser Redens zu machen oder gar die Tat durch Reden zu ersetzen. Das H a n d e l n und die T a t stehen also im Mittelpunkt der barocken Lebensführung. Sie machen auch das Wesen des Lebensstils der barocken Menschen aus.

Dieser Aktivismus ist aber keineswegs kopflos. Was W. Flemming [3]) über mangelnde Vorbereitung und Erörterung des Verschwörungsplanes sagt, trifft auf keinen Fall zu. Der Flemmingschen Auffassung widersprechen die diesbezüglichen Tatsachen, wie sie in der 4. Szene des IV. Aktes vorliegen. In dieser Szene wird nämlich der Plan der Ermordung Leos sehr ausführlich besprochen. Über 200 Verse hin erstreckt sich diese Planungsszene (IV, 261 — 360). Immer neue Vorschläge werden von den einzelnen Teilnehmern der Beratung in die Debatte geworfen, die dann jeweils Vorschlag für Vorschlag durchgesprochen werden. So werden in folgenden Versen jedesmal neue Gedanken als Beitrag zum Plan des Unternehmens gebracht: IV, 271 — 274, 283 — 287, 293 („Schafft auffruhr in der stadt!"), 294 („Erbrecht die burg mit gold!"), 297 — 311, 312 — 314, 319 f.,321 — 323.

Mit ungemeiner Nachdrücklichkeit und Leidenschaftlichkeit einer aktivistischen Zuordnung zur Tat werden auch Ideen und Ideale vertreten. So verteidigt nicht nur Theodosia im ganzen 5. Auftritt des II. Aktes mit energischem und zähem Elan die ethische Idee der Menschlichkeit, d. h. den Gedanken christlich-menschlicher Nachsichtigkeit und Verzeihwilligkeit, dem sie sich mit restlosem Einsatz zuordnet, sondern sie sucht ihn auch in aggressiver Haltung beim Diskussionsgegner (Leo) durchzusetzen, sucht diesen von der sittlichen wie logischen Richtigkeit ihrer Idee in schneidigem, intellektuell anspruchsvollem Dialog zu überzeugen, ihm ihre Gedankenwelt aufzuzwingen. Als dieser Versuch scheitert, sind aber keineswegs Energie und aktivistischer Angriffsgeist erlahmt und entkräftet, sondern mit erhöhter Spannkraft und Willegeladenheit wird die Verwirklichung der christlich-ethischen Idee in Angriff genommen: „Wie aber? laß ich zu, was mit erhitzten sinnen / Der kayser heist vollziehn? . . . / Nein, warlich! nein! / Ich muß, wo möglich, diß verhüten! / Ich wil den harten muth des fürsten überbitten" (II, 532 f., 539 f.). Entmutigung ist also

[3]) W. F l e m m i n g , Die Auffassung des Menschen im 17. Jahrhdt., Dt Vjs. VI, 1928, S. 428.

diesem Menschentyp ganz fremd. Vielmehr kennzeichnen ihn unbedingte Beständigkeit in Verfolgung von Normen, die einmal als ausschließlich richtige erkannt sind, und ein ohne Unterlaß aggressiv gesinnter Aktivismus.

Die Idee der T a t vertritt auch sehr intensiv der Geist des Tarasius in der 2. Szene des III. Aktes. Kaiser Leo hat sich von der Forderung aktivistischer Haltung weggeordnet. Trotz drohender Gefahren für seine Herrschaft „entschläfft Leo auf dem stuhle sitzend" (Schluß der 1. Sz. des III. Aktes). Eine solche Verhaltungsweise wird als völlig unherrscherlich empfunden, denn sie ist passivistisch, schwächlich, dekadent und ignoriert ganz die drohenden Fortunamächte. Darum stellt der Geist des Tarasius geradezu das Gewissen aktivistischer und damit dem Monarchen einzig gemäßer Haltung dar. In dieser Funktion fordert er den Schlafenden auf: „Auf fürst! . . . auf! auf! . . . Auf! treib die faule ruh / Von sinn und gliedern ab!" (III, 65 ff.). Und nochmals mahnt der Geist des Tarasius nachdrücklich zum Handeln: „Auf kayser! auf und wache . . ." (III, 84).

Der Tatwille findet schließlich seine genau gemäße Form und Gestaltung selbst in Elementen des Stiles. Die Metaphern einer bestimmten Kategorie, nämlich die vom Schwimmer inmitten des wogenden Meeres u. a. stellen das formell-stilistische Analogon zu der bezeichneten aktivistischen Lebenshaltung im Gehalt dar. So sagt Leo einmal: „Wir schweben auf der see; doch wenn die grimme fluth den kahn bald in die höh', / Bald in den abgrund reißt und in den hafen rücket, / Wird an der rauhen klipp ein großes schiff zustücket" (III, 29 ff.). Hierhin gehören sämtliche anderen metaphorischen Bilder von Meer, Klippen und Schiff, die ich bereits oben bei Interpretation stilistischer Phänomene als Äußerungen des Fortunaglaubens behandelte.

2) Der Heroismus.

Dieser Aktivismus soll nun eine spezifisch heroische Form haben. In heldischer Haltung soll die Zuordnung zur Tat erfolgen. Dieser Wille tritt gleich in der 1. Szene des I. Aktes eindeutig in Erscheinung. Zum Schluß der Szene drängt Michael enthusiastisch auf seine Mitverschworenen ein: „Wer für gut, ehr und land / Und leben mit mir steht, wer seinen geist zu pfand / Vor ruhm und freyheit setzt, w e r m u t h i g , w a s z u w a g e n," (I, 121 bis 123), der soll seinen Einsatz leisten und an der Verschwörung tatkräftig teilnehmen. Es sind ja in der Tat Werte von beträchtlichem Gewicht, die hier als Ideale gesetzt werden. Wenn der Bestand von „gut", „ehr", „land", „leben" (d. h. menschenwürdigem Leben), „ruhm", „freyheit" gewährleistet ist und Gültigkeit hat, ist freilich alles in Ordnung. Ein idealer Staat besteht dann. Und für ihn ganzen Einsatz zu leisten, verlohnt ohne weiteres. Es ist ja denn auch wirklich ein totaler Einsatz, den Michael für ihn verlangt: „seinen geist zu pfand" zu setzen, den Mut zu haben, „was zu wagen". Das ist eine durchaus heroische Haltung, die hier verlangt wird; eine geistige Haltung, die in

der Geschichte der deutschen Volksseele bisher nur ganz wenigen Epochen in Reinausprägung eignete, nämlich den Zeitaltern der germanischen Völkerwanderung, der staufischen Hof- und Ritterkultur und des höfischen Barock. Diese heroische Einsatzbereitschaft wird zum Schluß von Michael noch einmal effektvoll zusammenfassend zum Ausdruck gebracht, ganz propagandistisch, ja geradezu apostolisch den Mitverschworenen einsuggeriert: „Ich schwere leib und blut / Zu wagen für das reich und das gemeine gut" (I, 129 f.). Sehr konsequent äußert Michael diese heldische Haltung; als in der 4. Sz. des I. Aktes Exabolius auf die mannigfachen Gefährdungen und Sorgen des Herrschers hinweist, erwidert Michael: „Ein h e l d e n g e i s t, der lacht disz leichte schrecken aus" (I, 414 f.). Das ist durchaus Ausdruck heroischer Haltung. Und auch seine Bereitschaft zu restlosem Einsatz drückt Michael eindeutig aus: „Disz was unmöglich scheint, wird möglich, wenn man w a g t" (I, 417). Der Wille zu Einsatz und Wagnis zeugt hier von aktivistischer und heroischer Lebenshaltung zugleich. Und das ist ja auch nur das Mittel zu dem Zweck des metaphysisch zu begründenden Willens zur Macht, des Urtriebs zur Macht. Daß aber eine heroische Haltung vor allem aber auch dem Verschwörer Michael eignet, entspricht nur ganz und gar dem charismatischen Charakter seines politischen Handelns. Zwar muß er natürlich, gemessen an der ethischen Werteskala, die der legitime Monarch Leo an das verschwörerische Treiben anlegt, durchaus als Schuft, als böses Prinzip gelten. Dieses Urteil ist natürlich genau so einseitig und standpunktbezogen wie das Michaels, wenn er Leo einen schuftigen Tyrannen nennt.

Beide Antithesen gehen aber eine ethische Synthese ein im Rahmen ihrer soldatischen und heroischen Geisteshaltung. Die ehrbewußte Haltung des Kaisers ist selbstredend. Aber auch Michael eignet sie. So lehnt er den Tod in Ketten ab. Er empört sich bei seiner Gefangennahme: „Ketten? nein! / Ich wil, und ob ich sterb, auch ungebunden sein" (I, 477 f.). Diese Haltung wird, psychologisch gesehen, von der gleichen seelischen Disposition getragen, aus der auch seine Abneigung gegen jede Art von Knechtschaft, d. h. Einschränkung der persönlichen Freiheit, entspringt. Deshalb verachtet er seine Henker: „Ha! diener des tyrannen!" (I, 479). Und weiter nennt er sie: „Hofheuchler!" (I, 489). Exabolius schimpft er gar „tyrannen-knecht" (I, 497).

Aber sogleich muß auch hier das tiefer liegende wahre Motiv der Knechtschaftsabneigung und der Liebe zu persönlicher Freiheit aufspringen. Es ist der metaphysisch verankerte Wille zur Macht, der hier wieder den letzten und wahren Nenner des Verhaltens Michaels bildet. Der Nicht-Wille zur Knechtschaft, der Wille zur persönlichen Freiheit: das ist nur Erscheinungsform des Willens zur Macht. Letzterer kommt denn auch an einer Stelle blitzhaft zum Aufleuchten, wenn Michael in der Verhaftungsszene des I. Aktes temperamentvoll äußert: „Verflucht, der sich zum sclaven macht, / D a f e r n e r h e r r s c h e n k a n!" (I, 486 f.).

Hier liegt der springende Punkt! „Dafern er herrschen kan"! Denn von dieser Überzeugung, daß e r s e l b s t die Herrschaft führen könne, ist

Michael ja durchdrungen. Es ist das nämliche Überzeugtsein von seinem persönlichen Charisma, das Wissen um seine Führereigenschaften, um seine persönliche Tüchtigkeit, die ihm Recht und sogar Pflicht gibt, den Staat in seine „begnadeten" Hände zu nehmen. In der zitierten Äußerung tritt eben die Verkörperung des charismatischen Herrschertyps redend in Erscheinung. Aber das — metaphysische — Recht, den Willen zur Herrschaft zu äußern und zu verwirklichen, hat auch nur der wirklich mit dem Charisma behaftete Mensch. Jeder andere, der ihn auch nur äußern würde, verhielte sich schon verbrecherisch, wofern nicht im gleichen Atemzuge seine Leistung sein Charisma bewiese. Und der von Michael geäußerte Wille zur persönlichen Freiheit wäre nur als liberalistische Tendenz zu werten, wenn sich dahinter das bekannte individualistisch-liberalistische Bestreben verbergen würde, ungestört und unbehelligt von allen staatlichen Ansprüchen ein behagliches und friedliches bürgerliches Dasein zu führen. In einer solchen Form von Drang zur persönlichen Freiheit und Abneigung gegen Knechtschaft träte natürlich auch nicht der Wille zur Macht in Erscheinung.

Bemerkenswert ist also, daß das starke Erlebnis der Fortunawelt und das Aufgeschlossensein ihr gegenüber nun keineswegs ein kontemplatives und passivistisches Lebensgefühl auslöst. Vielmehr ruft es eine durchaus aktivistische Haltung hervor, die durch ihren Heroismus bestimmt ist. Durch den Willen zur Unverzagtheit ist dieser Heroismus gekennzeichnet. So bekennt Leo stolz: „Doch uns hat nie verletzet / Verzagter furchten blitz" (II, 36 f.). Und ebenso spricht Michael von seinem „nie verzagten muth" (II, 106). In diesem Sinne trägt Michael auch sein Schicksal. Trotzig ruft er: „Last uns denn u n v e r z a g t des himmels schluß erleiden!" (II, 580) und mit beleidigenden Flüchen fordert Michael unmittelbar vor seiner Abführung den Kaiser heraus. Eine solche Haltung ist nicht still duldend, sondern aggressiv aktivistisch. Diese Haltung ist umso stärker zu bewerten, als Michael im ersten Augenblick der Verkündung des Urteils seinem Erlebnis der Furchtbarkeit des Todes in eigentlich unheroischer Weise Ausdruck gegeben hatte („Ach! hab ich mich g e f ö r c h t vor diesem strengen tod!" (II, 357)). Aber dieser Zug entspricht ganz dem typisch christlichen Willen zur ganzen Auskostung des Leidens und des Fürchterlichen. Und diese Haltung steht ja im Gegensatz zur stoischen, die das Leiden zu vermeiden sucht.

Immer wieder tritt im weiteren Gang der Tragödie durchaus konsequent die heroische Bestimmtheit des Aktivismus in Erscheinung, d. h. der Wille zu heroischer Lebenshaltung ist den Menschen stets gegenwärtig. Diesem Willen will in der 4. Szene des IV. Aktes der Erste Verschworene Ausdruck geben, wenn er ruft: „Die tath soll bürge sein. . . , daß k e i n e f u r c h t der pein / Bestritten meinen geist. / Die stunde sol erklären, / Ob d i e s e r m u t h zu klein, den thron in nichts zu kehren" (IV, 349 ff.). Den heldischen Menschen dürfen Gefahren nicht verblüffen oder ängstlich machen. Crambe meint in diesem Sinne, daß „ein held durch angst und ach b e w e h r t" werde (IV, 357), daß also Gefahren den heroischen Charakter eines Menschen über-

haupt erst recht frei machen. Immer wieder begegnen Äußerungen in dem auffordernden Sinne, „behertzt" zu sein (IV, 35, 205), „Muth" und „kühnheit" zu bezeigen (IV,222) und „helden sonder furcht" zu sein (IV,238). Denn „Wer sich vor noth entsetzt, dafern die angst einbricht, . . . muß untergehn" (IV, 250 f.).

Selbst der drohende Tod wird in unbedingt heroischer Form gesucht. Das ist geradezu Gesetz für den heldischen Geist. Und dieses Gesetz erfüllt Theodosia bewußt. Als es für sie keinen Ausweg mehr gibt, erwartet sie die Revoltierer in männlich heroischer Haltung: „Auf geist! die mörder kommen. . . / Die acht den feind nicht viel, die kayserlich gelebt und fürstlich sterben wil. . . / Man muß den tod, indem er ankommt, grüßen" (V, 215, 217 f., 220). In herausforderndem Trotz stellt die Kaiserin die Umstürzler zur Rede, nennt sie „Verräther" (V, 270) und ihre Tat „bubenstück" (V, 256), „schelmenstück" (V, 291) und „mord" (V, 294). In uneingeschränkt heldischer Haltung wird also der Tod hingenommen. So berichtet auch im V. Akt der Bote über den „Stil", in dem Leo starb: „Doch stund er (der Kaiser) u n v e r z a g t / Als ein erhitzter löw" (V, 137). Der Begriff der Unverzagtheit trifft überhaupt in beträchtlichem Ausmaß das Wesen des barocken Heroismus.

3) Der Momentanismus.

Erscheint der Aktivismus also, wie ich im Voraufgegangenen aufwies, in speziell heroischer Form, so wird dieser durch Heroismus bestimmte Aktivismus weiterhin noch bestimmter gekennzeichnet durch seinen momentanistischen Charakter. Es kommt also beim Verhalten des Menschen in den Stürmen dieser Fortunawelt nicht allein auf die Zuordnung zur Tat und auf den Charakter der Heldenhaftigkeit, den diese Tat haben muß, an, sondern die heldenhafte Tat muß schnell kommen, rasch kommen, jetzt, flugs und augenblicks geschehen, sie muß zur rechten Zeit geleistet werden, denn die Zeit ist ja das Medium der in unaufhörlicher Bewegung vulsiven Fortunamächte. Will der Mensch sich in diesem Medium der Zeit zur Geltung bringen und durchsetzen in irgendeiner Form, so ist der Erfolg verbürgt, wenn dazu der nur einmalig vorhandene „rechte Augenblick", die „gesetzte Zeit" gewählt wird. Der Mensch ist so gezwungen zu momentanistischem Handeln, zu schnellem Entschluß, zu augenblicksgebundenem Aktivismus. In diesem Sinne gilt für die Verschwörer der Grunsatz: „Man greifft w o , w e n n u n d w i e man mag, tyrannen an" (IV, 189). Auf die Schnelligkeit der Tat, auf ihre augenblickliche, also momentanistische Leistung wird der Wert gelegt: „Ein s c h n e l l e s schwert verricht weit mehr denn langes dichten" (IV, 191), denn „Der warnt, wer nicht z u g l e i c h angreifft und tödten kan" (IV, 190). War also für den Heroismuscharakter des Aktivismus der Begriff der Unverzagtheit wesenbestimmend, so gilt dasselbe vom Begriff der rechten Zeit für den Momentanismuscharakter des Aktivismus.

Die Erkenntnis der momentanistischen Fortunaträchtigkeit der Weltwirklichkeit, die eben die Fortunawelt ist, löst aber andererseits die dieser Gegebenheit gemäße Verhaltungsweise des Menschen aus. Tätigt die Fortuna in momentanistischer Form ihre Bedrohungen und Gefährdungen, so wird auch die Reaktion des Menschen darauf zu einer ebensolchen momentanistischen Form gezwungen, d. h. es erhebt sich ihm die Forderung, daß er seine Entscheidung zu normgemäßer Verhaltungsweise und zu ihn vereigentlichender Normerfüllung jeden Augenblick wieder neu zu leisten habe, daß er sich in seinsgemäßer Ausrichtung auf die vereigentlichende Norm Moment für Moment neu zu bewähren habe. Der oben besprochene Begriff der rechten Zeit, der in der Forderung zu momentanistischem Aktivismus mit einbegriffen liegt, erscheint sogar in Bereichen, in denen es eigentlich garnicht um Aktivismus oder Heroismus geht. In der 2. Szene des IV. Aktes, der Zauberszene des Jamblichius, also im Bereich der Magie, spielt die Idee der rechten Zeit jedenfalls eine beträchtliche Rolle. Das magische Hantieren des Zauberers verspricht nämlich nur dann Erfolg, wenn die genau „angesetzte zeit" (IV, 152) eingehalten wird. Wann diese „angesetzte zeit" gegenwärtig ist, wird eingehend erläutert: „Es ist fern über mitternacht" (IV, 26), „Astree steigt herauf; der bähr ist umgekehret" (27). „Bey stillem mondenschein" (IV, 58) und wenn „Zwischen tag und nacht die gleiche sonnen" steht (IV, 46 f.), dann, aber auch nur dann haben die magischen Verrichtungen des Zauberers ihre Wirkungen. Durch solche astrologischen Konstellationen wird die „recht bequeme zeit" (IV, 29). d. h. die „gesetzte zeit" (IV, 158) bestimmt und erfüllt. Die dadurch vorgeschriebene und beschränkte Zahl von Augenblicken muß peinlich eingehalten werden. Denn „die geister halten n i c h t a l l a u g e n b l i c k e stand" (IV, 30).

B. Die menschliche Freiheit in der Fortunawelt.

1) Die Vereigentlichung des Menschen.

Die einigende Idee aber, in der alle Wendungen der soeben interpretierten Lebenshaltung synthetisch und in gesteigerter Form eingefangen sind, ist die Idee der eigentlich menschlichen Geistfreiheit, mit der der Mensch alles, was die Welt und das Weltgeschehen ausmacht, aufnimmt. Es ist dieses die Freiheit zur „Trotzdem"-Entscheidung in der Fortunawelt. Da dieser Begriff der Freiheit im „L.A." durchaus als die eigentlich menschliche Geistfreiheit verstanden ist, besteht sie auch dann noch, wenn die physische Freiheit genommen wird. Es ist eine Freiheit des Märtyrers, dem sein Glaube unveräußerlich ist, selbst bei völliger körperlicher Aufhebung und Vernichtung seines Ich. Seine Freiheit bedeutet das geistige Leben in bestimmten Ideen. Diese Ideen aber sind zeitlos. Und somit auch die ideele Geistfreiheit.

Im Bewußtsein solcher Freiheit ruft Michael: „Ja stoß den degen, / Stoß hencker durch mein hertz! weil sich die glieder regen, / Ist Michael noch frei. / Schleifft! würget! dringt und schmeißt! / Schlagt! bindet! ich bin frey“ (I, 503 ff.). Michael erlebt seine Geistfreiheit, d. h. die Freiheit, sich zu seinen Ideen wie zu einem Glauben zu bekennen, in einer Ekstase. Es ist die Ekstase des Märtyrers, der hier „heraustritt“ aus dem Zeitlichen in das Bereich zeitloser Ideen. Es ist, um mit Hübscher [4]) zu sprechen, das „Erleben schon eines Transzendentalen“.

Zeitlos ist auch die Idee der christlichen Humanität, welche Leo und Theodosia vertreten und für die sie ja auch durchaus den Märtyrertod sterben. Symbolisch dafür, daß Leo ausgerechnet am Marterkreuz Christi ermordet wird (der Bote: „ . . . als er (Leo) das holtz ergriff, an welchem der gehangen, der sterbend uns erlöst“ (V, 144 f.). „Ich hab es selbst gesehn, wie er (Leo) das creutze küßte, / Auf das sein körper sanck, und mit dem kuß verschied (V, 164 f.)). Aber weil die Idee, die Leo als zeitliche körperliche Person vertritt, zeitlos ist, wird diese auch mit der körperlichen Vernichtung ihrer Träger und Verkörperer nicht aufgehoben. Sie besteht weiter und wirkt weiter. Und von hier aus ist auch der tiefere Sinn der Worte Theodosias zu unterpretieren, die sie in ihrem Wahnsinn am Schluß des V. Aktes äußert. Wenn sie da an der Leiche des Kaisers ruft: „der fürst ist nicht erblichen. O freud! er lebt, er lebt!“ (V, 439 f.) „Mein licht! es ist gelungen.“ (V, 444), so möchte ich daraus den symbolischen Sinn interpretieren, daß die Idee der christlichen Humanität, die der Kaiser verkörperte, weiter „lebt“ und „nicht erblichen“ ist. Es läge somit eine letzte, fast mystische Behauptung der zeitlosen Idee hier in den Schlußvorgängen vor. Und daß die Idee noch „lebt“, heißt, daß sie noch „frey“ ist. Es liegt hier also eine Analogie zu der von Michael in den Versen I, 503 ff. betonten ideellen Geistfreiheit vor. Auch zum Schluß des V. Aktes handelt es sich wie I, 503 ff. um eine märtyrerhafte Ekstase, um ein „Heraustreten“ aus dem Zeitlichen in das Bereich des Zeitlosen, handelt es sich um das „Erleben schon eines Transzendentalen“ [5]). Und Theodosia erhebt sich ja in ihrem Wahnsinn ganz über die irdische Bedingtheit der Fortunawelt. Sie entzeitlicht sich, erscheint so außerhalb der Zeit.

Schon von Anbeginn ihres Auftretens (Akt II, Sz. 5) leistet die Kaiserin in unausgesetzter „Trotzdem“-Entscheidung die Vertretung ihrer christlichen Idee. Die Kräfte, die die Verwirklichung dieser Idee gefährden, erscheinen zunächst in den anderslaufenden staatsmännischen Dispositionen des Kaisers. Da sich die Kaiserin mit jener Idee aber identifiziert, ist damit ihre Vereigentlichung aufs Spiel gesetzt. Diese Vereigentlichung verfolgt sie nun mit heroischer Haltung gegen alle hemmenden Bedrohungen. Nach dem er-

---

[4]) A. Hübscher, Barock als Gestaltung antithetischen Lebensgefühls, Euphorion 24, 1922, S. 530.

[5]) Ebd. S. 530.

sten Scheitern ihres Versuches, die Anordnungen des Kaisers rückgängig zu machen, holt sie zu neuem Einsatz aus: „Nein, warlich! nein! / Ich muß, wo möglich, dies verhüten!" usw. (II, 539 ff.). Nach dem endgültigen Erfolg ihres Einsatzes hat sie zwar ihre Idee durchgesetzt, aber sie hat ihre Person damit auch geopfert. Einmal ihre Leibperson: das Reich verliert in einer Revolution seine gegenwärtige Existenzform. Der Kaiser und die Kaiserin werden als die lebendigen Repräsentanten und Verkörperungen dieses Reiches gestürzt; der Kaiser wird gemordet; die Kaiserin verliert ihre Freiheit. Zum anderen ihre seelische Person: sie lädt durch ihre für das diesseitige zeitliche Ordnungssystem und Seinsbereich tragisch-falsche Entscheidung sittliche Schuld auf sich; sie leistet zugleich Sühne für diese Schuld, indem sie durch das Leiden an der — von ihr verschuldeten — Ermordung des Kaisers seelisch vollkommen zerbrochen wird und für die irdische Welt überhaupt zu leben aufhört. Sie hebt ihre ganze diesseitige fortunaweltliche Existenz überhaupt auf, transformiert sich dagegen durch die beständige, unerschütterliche Innehaltung ihrer christlich-menschlichen Idee bei völliger Aufhebung ihrer zeitlichen Person in das zeitlose und raumlose Seinsbereich des Eigentlichen.

2) Unstoizistische, christliche Ausschöpfung des Leidens.

Die „Trotzdem"-Haltung des Menschen in der Fortunawelt schließt ein, daß das unermeßliche Leiden, das mit den Zukömmlichkeiten von den Mächten der Fortuna dem Menschen mit heraufkommt, nicht stoizistisch abgelehnt wird wie etwa bei Opitz [6]), sondern tiefchristlich ausgeschöpft wird.

So nimmt Theodosia im V. Akt ja mit Freiheit und Willen das über sie hereinbrechende unerhörte Leiden an. Sie saugt geradezu fanatisch das furchtbare Leiden ein. Für diese psychologische Disposition sind ihre pathetischen Gefühlsausbrüche recht bezeichnend und beweisend. Nach dem Botenbericht äußert sich ihr Schmerz: „Du schwefel-lichte brunst der donnerharten flammen, / Schlag loß! schlag über sie! schlag über uns zusammen! / Brich abgrund! brich entzwey und schlucke, kan es seyn, / Du klufft der ewigkeit! uns . . . ein!" (V, 171—74). Die Kaiserin verlangt sogar eine Steigerung ihres Leidens. Sie fordert die Verschwörer auf: „Die leich und kett ist mein gewinn. / Setzt spieß und sebel an! braucht flamm und grimme waffen!" (V, 434 f.). Dem Schmerz und Leiden ordnet sich die Kaiserin so inbrünstig zu, daß sogar ihre körperliche Existenz dadurch vernichtet und aufgehoben wird. Zunächst nur in einer vorübergehenden Ohnmacht (Phronesis: „Princessin! sie bestürbt! Schaut wang und lipp erbleichen! / Der augenstern erstarrt als in entseelten leichen!" (V, 59 f.)), dann in vollständigem Wahnsinn. Diesen stellt ja der Erste Verschworene ausdrücklich fest: „Der schmertz hat sie bezwungen.

6) Richard Alewyn, Vorbarocker Klassizismus und Griechische Tragödie, Neue Heidelberger Jahrbücher N. F. 1926, S. 8.

Sie raſt vor höchſter angſt" (V, 443 f.) (Siehe die Wahnſinnsreden der Kaiſerin V, 438—443, 444—448).

Dieſe im Gegenſatz zu ſtoiziſtiſcher Ablehnung tiefchriſtliche Ausſchöpfung des Leidens rückt nach Alewyn Gryphius trotz formaler Rückkehr zu Seneca dem tragiſchen Bewußtſein der Griechen näher als es Opitz iſt, ſelbſt wenn dieſer Sophokles überſetzt. Aber das eine trennt doch Gryphius grundſätzlich von den Griechen, daß bei ihm das Leiden immer herrührt von der Unbeſtändigkeit der irdiſchen Dinge, d. h. von den Mächten der Fortuna, von der Hinfälligkeit menſchlichen Seins überhaupt, nicht aber von einem einmaligen kataſtrophiſchen Ereignis. Hier ruht nach Alewyn [7]) auch der Unterſchied chriſtlich-peſſimiſtiſcher und griechich-tragiſcher Weltauffaſſung überhaupt.

Kommt in dem Willen der Kaiſerin Theodoſia zu letzter Ausſchöpfung ihres unſagbaren Leidens eine typiſch chriſtliche Tendenz zur Erſcheinung, ſo bedeutet dieſe wiederum die einzige ſeinsrichtige Verhaltungsweiſe gegenüber der Weltwirklichkeit, d. h. der Fortunawelt. Denn gerade der Wille der Kaiſerin zur Vereigentlichung inmitten dieſer Fortunawelt gebietet ja, in heldiſchem Einſatz die ganze Wirklichkeit, alſo auch und vielleicht erſt recht das Leiden anzunehmen. Denn ſonſt wäre ja auch die große Möglichkeit aufgehoben, inmitten der Fortunawelt mit dem jeden Augenblick erneut geleiſteten „Trotzdem" die ſeinsmäßige Ordnung zu verwirklichen. „Weltflucht, Erdflucht, Blutflucht, Geiſtflucht" — ich füge ſpeziell hinzu: Leidensflucht; — „ſie alle flüchten vor einer Wirklichkeit" [8]). Und dahin geht ja die Tendenz der Kaiſerin gerade n i ch t.

3) Der Menſch und die Magie.

Im Zuſammenhang mit der Erörterung des menſchlichen Verhaltens in der Fortunawelt muß unter einem beſonderen, metaphyſiſchen Aſpekt die Magiegläubigkeit des Menſchen interpretiert werden. Sie kommt ja im Verlaufe der Tragödie verſchiedentlich zum Ausdruck. Zuerſt gleich in der 1. Szene des I. Aktes, wo ſich der Zweite Verſchworene verlauten läßt: „Das prächtige gemach, / Das oben auf der burg von grund auf biß ans dach / Mit alabaſter, ertz und marmor auffgeführet, / Wird nicht ſo ſehr durch gold und reichen pracht gezieret, / A l s h o h e r ſ i n n e n ſ ch r i f t" (I, 31—85). Bei dieſen Schriften handelt es ſich um alte „Pergamente" mit hiſtoriſchem, aſtrologiſchem, botaniſch-pharmakologiſchem, kunſthiſtoriſchem, ethnologiſchem und allgemein kulturgeſchichtlichem Inhalt. Neben den Werken dieſer Art haben ſolche das beſondere Intereſſe des Sprechenden, die enthalten, „wie man kan diſſ, was verborgen, wiſſen, / Und wie und wenn ein menſch ſein leben werde ſchließen"

---

7) Ebenda S. 8.

8) G. M ü l l e r u. H. K r o m e r, Der deutſche Menſch und die Fortuna. Dt Vjs. XII, 1934, S. 345.

(I, 95 f.). Es handelt sich also um Wahrsagebücher, Sibyllinische Orakelbücher, Kataloge, nach denen von den Zukunftsdeutern das Kommende vorausgesagt wird. In einem dieser Magiefolianten, in dem „durch zeichen auffgeschrieben, was ieder fürst getrieben" und „Wie lange dieses reich werd in der blüthe stehn", „Wie künfftig ieder printz werd auf und untergehn" (I, 99 ff.), hat der Zweite Verschworene den positiven Verlauf und das glückliche Schicksal der Michael-Revolte gedeutet.

Eine weit stärkere und deutlichere Verkörperung der Magiegläubigkeit stellt aber die Gestalt des Jamblichius — die Gryphius übrigens in bewußter Anknüpfung an den neuplatonischen Philosophen Jamblichos, der eine theurgische Magie entwickelte, gestaltet zu haben scheint — im IV. Akt dar. Von ihr aus möchte ich auch die Magiegläubigkeit des Menschen im „L.A." in ganz bestimmtem Sinne interpretieren.

Jamblichius stellt die Verkörperung eines Willens des Menschen dar, der sich auf die Ergründung und Erkenntnis, ja — so möchte ich es auszudrücken wagen — auf eine logische Systematisierung der unbegreiflichen, geheimnisvollen, im Weltgeschehen unerbittlich wirkenden Fortunamächte richtet.

Die Magie wird nun zunächst einmal in Verbindung gebracht mit dem Bereich der Natur und zwar speziell mit dem astrologischen Bereich. Zu Beginn der Zauberszene im IV. Akt empfängt Jamblichius den Verschworenen mit der Feststellung der gegenwärtigen astronomischen Konstellation: „Es ist fern über mitternacht. / Astree steigt herauf; der bähr ist umgekehret" (IV, 26 f.). Auf die geheimnisvolle Kraft und Macht der Gestirne richtet sich also der Nutzungswille des Menschen. Damit setzt sich der Mensch aber in Verbindung mit den von ihm am distanziertesten existierenden Ausschnitt aus der Gesamtnatur. Dieser ist der unbegreiflichste und elementar-unheimlichste. Er ist der menschlichem Verständnis und menschlicher Einwirkung entrückteste und unzugänglichste. Sein unerkennbares, d. h. unverstehbares Wirken ist im Wesen identisch mit dem ebenfalls allem logischen Kausalverständnis, aller Berechnung und Einwirkung des Menschen entrückten und unzugänglichen Bereich der Fortunamächte.

Die verwirklichte Erkenntnis und Bewältigung der im Weltgeschehen unberechenbar und unerbittlich wirkenden Fortunamächte selbst erscheint nun personifiziert in dem von Jamblichius angerufenen Geist, in dem „Schrecklichen könig der mächtigen geister!" (IV, 61), dem „Herrscher der immerdarfinsteren nächte, der tod und höllen gesetze vorstellt! / Der, was vor ewigen zeiten verschwunden, / Der, was die künfftig einbrechende Stunden / Den sterblichen gesetzt, der was noch ietzend blüht, / Und was zutreten wird, als gegenwärtig sieht" (IV, 62 ff.).

Um die Vermittlung seiner erkenntnismäßigen Bewältigung der Fortunagesetzlichkeit des Weltgeschehens und der praktischen Gewalt über die Fortunamächte wird eindringlich gebeten: „Leide, daß ich deine sinnen ergründe! / Gönne doch, daß in so wichtiger sache, ich was zu thun, was zu lassen, erfinde!" (IV, 67 f.).

Zur Erreichung dieses Zieles, der erkenntnismäßigen und praktischen Bewältigung der Fortunagesetzlichkeit des Weltgeschehens, ist dem Menschen selbst die Hinwegsetzung seines Selbst über die gesellschaftlichen Gesetze, ja sogar die Zerstörung der gesellschaftlichen Ordnung als Mittel recht. Einzelheiten der Zerstörung dieser gesellschaftlichen Ordnung gibt ja Jamblichius in seinem Monolog in hinreichender Fülle (besonders IV, 45, 50—58, 77 bis 115, 119), — eine Motivik übrigens, die in ihrer Gräßlichkeit wieder Ausdruck zu sein scheint der Geöffnetheit, ja sogar der gewollten Hinwendung zu den leidenvollsten, negativsten Beständen und Bereichen der Weltwirklichkeit. Eine Tendenz, die wiederum mit jener, an anderm Orte aufgezeigten, tiefchristlichen Ausschöpfung alles Leidens im Gegensatz zu stoizistischer Ablehnung derselben identisch ist.

In Jamblichius erscheint also dieser Wille des Menschen zur Erkenntnis der Fortunagesetzlichkeit verkörpert. Und über diese einfache logische Erkenntnis der Fortunamächte hinaus sogar zu einer Dienstbarmachung, zu einer Gewalt über diese Fortunamächte. Denn wäre die Gewalt über sie in Händen des Menschen, so hätte er Macht über das Weltgeschehen. Darum erscheint in der ausgeprägten Tendenz des Menschen zu magischer Hantierung ein elementarer Wille zur Macht.

Somit interpretiere ich die Tendenz zur Magie:

1.) als den Willen zur erkenntnismäßigen Bewältigung der Fortunagesetzlichkeit des Weltgeschehens,

2.) als den Willen zur praktischen Gewalt über die Fortunamächte.

Beide Willensformen aber entspringen aus dem primären, voraufgegangenen Erleben der Grauenhaftigkeit der Fortunamächte und aus der daraus folgenden Weltangst, d. h. der tiefen, großen Angst vor dem Geschehen dieser Fortunawelt. Die Tendenz zur Magie ist also letzten Endes eine Abwehrerscheinung des Menschen zu seiner Rettung gegenüber der Fortunagesetzlichkeit des Weltgeschehens.

C. Die ontologische Bestimmung der Lebenshaltung.

1) Der Wille zur Macht als das Wesen der aktivistischen Lebenshaltung.

Wesen, Grund und Motor des Lohnwillens und damit zugleich der ganzen Revolution ist der nur metaphysisch zu erklärende Wille zur Macht. Das stellt sich eindeutig unter Beweis, wenn Michael sich gegenüber dem kaiserlichen Kanzler beklagt: „Was legt man andern zu, was ich zuwege bracht?" (I, 453) und unmittelbar in Verbindung damit äußert: „Sein leben, seine cron steht unter meiner macht" (I, 454). Wenn in Vers I, 453 in der Form der Klage indirekt der Wille zum Belohntwerden schlechthin geäußert wurde, so werden in Vers I, 454 Höhe und Qualität des Lohnes angegeben. Der einzig gerechte und logische Lohn sei die Übergabe der Krone an ihn, so lautet

der versteckte Schluß, der in diesem Vers begriffen liegt. Denn die vollständige Schlußkette, die Michael hier andeutet, stellt sich so dar: „Ich habe dem Kaiser und Staate unermeßliche Dienste geleistet. Diese Dienste müssen belohnt werden. Die einzige logische und gerechte Belohnung deckt sich in ihrem Werte mit dem Werte der Krone und der gesamten Staatsmacht. Also habe ich das Recht zum Besitz von Krone und gesamter Staatsmacht („Sein leben, seine cron steht unter meiner macht" (I, 454)). Da der Kaiser mir diese Rechte nicht zugesteht, habe ich das Recht zu gewaltsamer Nahme meiner Rechte (Michaels „degen" soll dem Kaiser „durch den grimmen brunn der adern dringen" (I, 470))". Diese logische Schlußkette tut also dar, daß das seit Beginn des I. Aktes wiederholt auftauchende Lohnmotiv garnicht einen Selbstzweck und Endzweck darstellt. Der Gedanke an den Lohn für geleistete Taten enthält implicite den Gedanken an die Ergreifung der Staatsmacht als die einzige logische und gerechte Belohnung. Dieser Wille zur Macht liegt also keimhaft eingesponnen im Willen zum Lohn. Der Wille zur Macht, als ein Urtrieb zur Macht, stellt sich im Falle Michael dar als metaphysischer Grund für den Willen zur Revolution. Diese Erkenntnis will auch Theodosia ausdrücklich äußern, wenn sie im Schlußakt den Verschwörern „Die lust zu neuer m a c h t" vorwirft (V, 264). Das „Ethos" der Verschwörung hat also seine Verankerung in dem metaphysischen Grundstrom des Willens zur Macht. Diese Gegebenheit tritt immer wieder in Erscheinung; sie unterläuft auch im Gange pseudo-altruistischer Ausführungen des Führers der Verschwörung. So äußert sich Michael gegenüber Exabolius: „E i n m a n n w i r d, mag er leben / Nur einen tag, g e k r ö n t i n h ö c h s t e n o t h s i c h g e b e n" (I, 415 f.). Das will besagen, daß es geradezu das höchste Lebensziel des Redenden ist, nur einmal im Leben gekrönter Herrscher, d. h. im Besitze unumschränkter politischer Macht zu sein. Wenn er in solchem Zustande auch nur einen einzigen Tag leben dürfte, so gäbe er den gesamten Restbestand seines Lebens unbedenklich dahin.

2) Der Egozentrismus als Erscheinungsform des Willens zur Macht.

Dieser Haltung liegt aber ein stark egozentrisch gerichtetes Denken zugrunde. Der Wille zur Macht schließt ja überhaupt ein starkes Ichgefühl ein. Er erscheint immer egozentrisch. Der Wille zur Macht kann sich überhaupt nicht anders als egozentrisch äußern. Darum leben für Michael seine militärischen Leistungen im Dienste des Kaisers in seinem Bewußtsein nicht als Taten für Staat oder Volk, für ein Nicht-Ich also, sondern sie gelten ihm nur als Mittel zu unermeßlichem Ruhm seiner Person. Sie haben für ihn nur Wert, weil sie ihn berühmt und angesehen machen. W. Flemming sagt ganz richtig: „Auch die Heldentaten haben nur den Wert eines Sockels für das Ich" [9]. So wird alles Positive am Leoschen Staate zwar gesehen und

[9]) Dt Vjs. VI, S. 409.

objektiv anerkannt, aber die Zurückführung dieses Positiven erfolgt nun bezeichnenderweise nicht auf den Staat, sondern auf das Ich Michaels hin. Daß der Leosche Staat dem Zustand eines idealen Staates so nahe kommt, ist nicht Verdienst dieses Staates und seines Repräsentanten, sondern ist ausschließlich Michaels Verdienst. Der gesamte Staat, was er tut, was er hat, was er ist: die Existenz von allem diesem wird zurückgeführt auf ein dem Staate doch ganz untergeordnetes Einzel-Ich. Als Exabolius auf den erfreulichen Zustand des Friedens hinweist, rechnet sich Michael den Frieden allein als sein eigenes Verdienst an („Weil i ch, nicht Leo, mußt gerüst zu felde ziehen" (I, 448)). Auch die wirtschaftliche Blüteverfassung des Reiches soll seine Leistung sein („Weil Ister und der Pont durch m i ch versichert sind" (I, 450)) ebenso wie die außenpolitische Stärke des Staates (Exabolius: „Der Perse schenckt uns gold". Michael: „Das i ch ihm abgezwungen". Exabolius: „Der raue Scythe ruht". Michael: „Er ist durch m i ch verdrungen" (I, 451 f.). Michael: „Vor m i r mus Franc und Thrax die stolzen häupter neigen. M i ch fürcht der Hellespont; vor m i r erschrickt die welt" usw. (I, 456 ff.)).

Diese egozentrische Zurückführung des idealen Staatszustandes auf das ganz individualistisch begriffene Ich des Verschwörers erhält seine letzte, von Michael selbst ausgesprochene Konsequenz darin, daß sogar der Repräsentant des Staates, die Existenz der Person des herrschenden Monarchen wie die seines Amtes von der Person und dem Willen Michaels abgeleitet wird. Michael versteigt sich zu folgenden paradoxen Vermessenheiten: „Sein (des Kaisers) l e b e n , seine c r o n steht unter m e i n e r macht" (I, 454). „Ihr hättet, (wäre i ch nicht) was? keinen kayser mehr! / I ch hub ihn auf den thron" (I, 462 f.). „Mein leben ist sein heil, mein dräuen seine bar; / Sein scepter, cron und blut beruht auf disem (Michaels) degen" (I, 466 f.). In seiner egozentrischen Denkweise führt Michael die ganze Existenz des Leoschen Kaisertums ausschließlich auf sich zurück. Er biegt die Idee des Kaisertums „von Gottes Gnaden" um zum Gedanken des Kaisertums „von Michaels Gnaden". Denn das bedeutet es, wenn Michael gönnerhaft meint, Leo habe ihm ja überhaupt seinen Thron zu verdanken. Er fragt ihn: „Wer hub dich auf den thron?" (II, 117). Nach seiner Meinung ist Leo „der, den mein degen setzte / Auf Constantinus thron" (II, 552 f.). Er habe auch seinerzeit nichts dagegen einzuwenden gehabt, daß Leo die Herrschaft übernahm. Er meint: „Und beydes stund mir frey, / Als ich dir überließ, was ich ergreiffen können, / Als ich d i r diesen stuhl und m i r n i ch t wollen gönnen" (II, 130 ff.). Und weiter meint er: „Und gönn ihn (den Thron) dir noch itzt" (II, 133). Stets spricht Michael in der Ichform. Er allein steht im Mittelpunkt seines Denkens. Nicht etwa irgendeine Gemeinschaft, auch nicht einmal die Gruppe seiner Mitverschwörer. Auf sein ganz individualistisch aufgefaßtes Ich konzentriert sich die Ideologie der Revolution im I. Akt. In diesem Sinne taucht das Lohnmotiv auf, wird geklagt, daß er er und wiederum er für seine Leistungen nicht hinreichend ausgelöhnt werde. Dieser egozentrisch gerichtete Lohn-

wille wäre garnicht möglich, wenn das Bewußtsein wach wäre, daß gerade der hohe Staatsmann und Heerführer nicht für seine private Person, sondern für die lebendige Volksgemeinschaft sich entäußert; wäre nicht möglich, wenn auch nur der abstrakte Begriff des Staates als Objekt der hingebenden Entäußerung des Dieners am Staate gewußt würde, wäre nicht möglich, wenn der Monarch als menschliche Verkörperung und symbolische Erscheinung von beiden, von Volksgemeinschaft und Staatsgebilde, gesehen würde. Michael bezieht die gesamte staatlich-politische Wirklichkeit ausschließlich auf sich allein. Nur für ihn, seinen Ruhm und damit seine Macht ist sie vorhanden. Darum fixiert Michael ausschließlich seine Verdienste: „Wenn wir im graß erbleichen, / Denn deckt man unsern ruhm und stärck und muth und stand / Und thaten und verdienst mit einer hand voll sand" (I, 268 ff.).

III. Besondere anthropologische Bestände.

A. Besondere psychologische Bestimmungen des Menschentyps.

1) Die Emotionalität des Lebensgefühls.

Eine spezielle psychologische Interpretation des oben dargestellten aktivistischen Lebensgefühls zeitigt das Ergebnis, daß alles Handeln im Emotionalen liegt. Der gemüthafte Motor im eigentlichen Sinne des Wortes, den der Aktivismus hat, sind die Gemütsbewegungen. Leidenschaft treibt Michael Balbus. Er ist Affektmensch. Das Temperament, mit dem Michael seine Gefangennahme am Schluß des I. Aktes hinnimmt, gibt darüber ergiebigen Aufschluß. Der Explosivcharakter des Seelenlebens des barocken Menschen tritt hier sehr sichtlich in Erscheinung. Wenn nämlich Michael auf seine Verhaftung mit folgenden Ausfällen gegen Exabolius reagiert: „Hofheuchler! Doppelsinn! Mordstifter! Lügenschmied! Was hindert mich, daß ich nicht rasend glied von glied / Dir basilisce zieh und eyl in staub zu treten / Den schlauen natterkopff!" (I, 489 ff.) und die Exekutionsbeamten anfährt: „Ja stoß den degen, / Stoß hencker durch mein hertz! weil sich die glieder regen, / Ist Michael noch frey. Schleifft! würget! dringt und schmeißt! / Schlagt! bindet! ich bin frey. Druckt! martert! renckt und reißt!" (I, 503 ff.), so gestattet das eine Charakterisierung dieser barocken Seele, wie sie Flemming so formuliert: „Bis zum Rand geladen scheint die Seele des barocken Menschen mit Explosivstoff, ein geringfügiger Anstoß genügt, eine gewaltige Explosion auszulösen. Nicht etwa nur minderwertige Subjekte reagieren so leicht und hemmungslos, nein alle. . . Kein Betrachten, nicht empfindsam in sich hinein leben, sondern mit der Tat antworten, mit temperamentvollem Ausfall und Angriff, nicht mit Verteidigung oder gar Rückzug" [10]). Als Michael ge-

[10]) Ebenda S. 414.

fangen zum Kercker abgeführt wird, gibt er seinen Haß- und Wutaffekten hemmungslosen und grenzenlosen Ausdruck (vgl. II, 595—608). Die Verwünschungen und Flüche auf den Kaiser sind furchtbar: „Es müss aus meinem blut. . . / Ein rächer aufferstehn und eine seel erscheinen, . . . / Die mir mit fürsten-blut so eine grabschrift setze, / Die auch die ewigkeit in künfftig nicht verletze" (II, 598, 600, 607, f.). Diese Verfluchungen sind nur aufzufassen als der dämonische Ausbruch der Vitalität, als das Aufbäumen des gehemmten und gehinderten Willens zur Macht, der sich hier in der Form emotional-affekthafter Entladung äußert. Die Seele dieses Menschen ist höchst explosibel. Leicht und hemmungslos reagiert er. Zu unbedachter Rede läßt er sich hinreißen gegenüber Exabolius (I, Sz. 4). Diese sensitive Seele lebt nicht empfindsam in sich hinein, sondern greift zur Tat, zu Ausfall und Angriff. Die affekthafte Embotionalität ist überhaupt durchgängig, auch bei stärkstem Kummer des Menschen. Theodosia verzehrt sich nicht in der Klage um den gemordeten Kaiser. Sie stellt sich zum Schluß des V. Aktes energisch und temperamentvoll den Verschwörern gegenüber, um mit ihnen abzurechnen. Explosiv und stoßhaft entlädt sich auch diese Affektseele.

Die psychologische Bestimmung des Menschen nach der emotional-affekthaften Seite hin hat ihre analoge Erscheinung im Bereich des Stiles. Ich greife ein typisches Phänomen heraus. In den Versen I, 107—114 wird das Bild ausgerechnet eines Löwen zum Symbol des Herrschers gewählt. Bezeichnend ist nun die körperliche Verfassung, die Situation der Gebärden und Bewegungen, die dem Tier zugelegt wird. Sein „muth" ist „entbrannt" (I, 108), die Vorderpranken sind sprung- und schlagbereit erhoben, „das haar fleugt um den kopff" (I, 110), „die hellen augen brennen" (I, 111), er ist „erhitzt von tollem zorn" (I, 112). Das gesamte Bild, das hier gegeben wird, ist derart pathetisch und aufgewühlter Art, daß die innere Vorstellung, deren Äußerung es ist, nur in einer analog gearteten Seele sich bilden kann. Und in der Tat: Was in dem vorliegenden stilistischen Phänomen der Symbolwahl zu seinem Recht und zu seinem Ausbruch kommt, ist das Bereich der Emotionalität, der Pathetik, des Affekts, der entfesselten Triebhaftigkeit, — ein Bereich, das ja keineswegs im Gesamtcharakterbild des barocken Wesens fehlt.

2) Der Wille zu weiten Räumen.

Eine ausgeprägte Weitgriffigheit im Stil wirft ein besonderes psychologisches Licht auf die Artung der Geistigkeit des barocken Dichters und seiner ganzen Zeit. Ihr eignet ein Denken und Leben in großen Räumen. Abhold ist die Zeit kleinlicher Enge, vertraulicher Intimität. Dem entsprechen Bombastik, strotzende Fülle, Wucht und Gewalt in Werken der bildenden Künste und der Musik, wie erst recht im großen Leben des Staates und seiner Repräsentanten. Der Mensch des Barock will den weiten Raum, die Fülle, die

weite Sicht. Raumgefühl und Raumwille sind also die seelischen Quellen, welche die Eigenart des Gryphischen Barockstiles bewirken.

Die Tendenz zur Weitschweifigkeit, zur Weite und gedehnten Geste tritt immer wieder in Erscheinung. Als zu Beginn der 5. Sz. des II. Aktes zum erstenmal die Kaiserin Theodosia auftritt, wird zwischen ihr und dem Kaiser ein ganzes Reservoir von konventionellen, gesellschaftlich üblichen Anredefloskeln ausgewechselt, ehe man überhaupt zur Sache kommt. Ganze zehn Metaphern müssen erst an den Mann gebracht werden („Mein licht!", „Mein trost!", „Mein fürst!", „Mein Engel!", „Meine sonn!", „Mein leben!", „Meine lust!", „Mein auffenthalt und wonn!", „Mein hertz!" (II, 455 ff.)), bis die Kaiserin die Frage der Verurteilung Michaels anschneidet. Der psychologische Grund für diese so ausgiebigen metaphorischen Anreden, die an sich gar nicht zur Sache gehören, ist jener Wille zur großen Geste, zur Theatralik, zu Schmuck und Prunk, zur Zermonie, zu bombastischer Einkleidung und Ausschmückung, zur Weite und Räumigkeit. Wenn ferner in den einläßlichen Ausführungen, die Exabolius als Widerlegungs- und Abschreckungsrede gegen den Verschwörer Michael macht, zugleich mit der ausführlichen Andeutung der Summe der außenpolitischen und innenpolitischen Gefahren, die den Monarchen bedrohen, das gesamte Macht- und Einflußgebiet des Kaiserreiches umrissen wird, so erscheint als psychologischer Grund dafür derselbe Wille zum Raum, zum weiten Raum. Denn bei dieser — in den Versen I, 347—361 mit unterlaufenden — Angabe der Grenzen des Reiches tritt ganz offensichtlich die große Freude zutage, auf die unermeßlichen Räume hinzuweisen, die das Reichsgebiet ausmachen, von den fernsten Gebieten und Völkern zu berichten. Es handelt sich dabei um einen ganzen Erdteil, ja eine ganze Welt. Und das gebührlich zu unterstreichen wird nicht versäumt: „Bedenck auch, was es sey, . . . wenn der bestürzte morgen / Die angst der w e l t entdeckt, anhören, was" usw. (I, 437 ff.). Und in der Tat wird hier ganz und bis ins Detail eine ganze Welt vorgeführt. Perser, Skythen, Goten, Hunnen, Franken, Barbaren; Susa, Rom, Zypern, Kolchis, Pontus, Taurus; Asien, Illyrien, Sparta, Ägypten: die Summe aller dieser geographischen und ethnographischen Räume und Orte bildet die unausgesetzte und stetige Vorstellungswelt der verantwortlichen Staatsmänner wie des Monarchen. Oft werden auf allerknappstem Raum weiteste geographische Räume umrissen. So, wenn Michael einmal im II. Akt von den auswärtigen Reichsfeinden spricht. Die Erwähnung von „Parth", „Bulgar", „Scyth" und „Franck" (II, 169) in einem einzigen Vers gibt schnell, aber wuchtig einen Begriff von der Weitgedehntheit der Dimensionen, die Objekt des staatsmännischen Denkens sind. Das ist nicht nur Ausdruck und Äußerung eines gesteigerten Machtbewußtseins, sondern hier liegt in gleichem Maße ein Phänomen rein ästhetischer Freude an weiten Räumen, an gedehnten Dimensionen vor. Und dieser Sachverhalt wieder erlaubt den psychologischen Schluß auf ein entsprechend geartetes Lebensgefühl der hier sich äußernden Menschen. Dieses ist somit charakterisiert durch den Willen zu weiten Räumen,

durch die Tendenz zum Denken in großen Dimensionen, zu Weitgriffigkeit und Wucht der bildlichen Vorstellungswelt, zu bombastischer Machtentfaltung, zu effektvoller Repräsentation.

B. Weltanschauliche Bestände.

1) Die Tugendauffassung.

Der Begriff der Tugend wird durchgängig im Sinne von Tüchtigkeit gebraucht, und zwar von spezifisch männlicher Tüchtigkeit. In den Versen II, 1—3 gibt Leo eine genauere — zwar indirekte — Umschreibung seiner Tugendauffassung. So liebt derjenige „den nicht falschen Schein der wahren tugend" (II, 2) der sich „auf die raue bahn der ehren" (II, 1) begibt und der „vor sein vaterlandt nur sterben wil und leben" (II, 3). Das will also besagen, daß im Sinne der „wahren tugend" derjenige Mensch ein „tugendhafter" ist, der im staatlich-politischen Leben eine repräsentative Stellung, die zugleich eine gefahrvolle („rauhe") und ja keineswegs bequeme ist, einnimmt. Ferner ist der kriegerische Held, der sein Leben bedingungslos dem Vaterland verschrieben hat und den einzigen Willen und Wunsch hegt, für dasselbe den Heldentod zu sterben, ein „wahrhaft tugendhafter" Mensch. Ganzer Einsatz der physischen Existenz für die Wirklichkeit des Staates, des „Vaterlandes": das ist „wahre tugend". So liegt der Begriff des Heldischen in der Idee der Tugend eingeschlossen. Diese Vorstellung liegt auch Vers II, 42 („ . . . Daß tugendhafftes glück halt unter unser fahn") zugrunde. Wenn hier Leo das Kriegsglück „tugendhafft" nennt, so will er sagen, daß es „ein mit Tüchtigkeit behaftetes" Glück ist, d. h. daß das Kriegsglück nur entspringt aus kriegerisch-heldischer Tüchtigkeit im Kampfe. Nur die Kriegstüchtigkeit verbürgt auch Glück. Wo keine heldische Leistung, da auch kein „glück" unter der „fahn". Der Wesensgrund des Kriesglückes ist also heldische Tüchtigkeit. Das soll gesagt werden, wenn Leo das „glück" als „tugendhafft" bezeichnet.

Eine noch weitere und eingehendere Begriffsbestimung der Tugend gibt in der 2. Sz. des II. Aktes der Dritte Richter, wenn er vom „Fürsten" Konstantin dem Großen, einem Vorgänger Leos, lobend in folgendem Pleonasmus spricht: „Der fürst, dem wenig gleich / An tugend, sieg und ruhm, der dieses große reich, / Den stuhl (Thron), diß neue Rom (Byzanz) auf alten grauß versetzet" (II, 281 ff.). Neben der „tugend" legt der Richter dem „fürsten" noch die Eigenheiten der Sieghaftigkeit, des „ruhmes" und der staatsmännisch-politischen Tüchtigkeit („der dieses große reich / Den stuhl, diß neue Rom auf alten grauß versetzet") bei. Pleonastisch will der Sprecher mit diesen drei Begriffen das aussprechen, was er allein mit „tugend" schon ausgedrückt hatte. Der Begriffsinhalt der Tugend wird also durch „sieg", „ruhm" und staatsmännisch-politische Tüchtigkeit nur näher bezeichnet, ver-

deutlicht und geklärt. Tugendhaft ist also derjenige Mensch, der sieghaft ist, der ruhmreich ist, der als Staatsmann tüchtig ist und sich durch ganz besondere politische Leistungen auszeichnet. Man kann auch in anderer Wendung so interpretieren, daß der Begriff der „tugend" das positive Korrelat zu den Begriffen „sieg", „ruhm" und staatsmännischer Tüchtigkeit ist. Wo also Tugend ist, da ist immer auch kriegerische, siegende Heldenhaftigkeit, Ruhmreichheit, hervorragende politische Leistung und umgekehrt. In analogem Sinne gebraucht Michael in der 1. Szene des II. Aktes „tugend" als korrelativen Begriff zu „nie verzagtem muth" (II, 106 f.). Ebenso setzt er auch in der 3. Szene desselben Aktes „tugend" als Wechselbegriff zu „tapfferkeit" und „unverzagtem hertzen" (II, 374 ff.). Was Tugend sei, wird also hier durch die Eigenschaften der „Tapferkeit" und des „unverzagten Herzens" verdeutlicht. Diese beiden charakterlich-ethischen Werte bezeichnen geradezu den Inhalt des Tugendbegriffes. Tugendhaft ist, wer tapfer ist und ein „unverzagtes Herz" hat, d. h. wer sich durch kriegerisch-heldische Haltung auszeichnet. Die heroische Persönlichkeit ist auch die tugendhafte.

Eine besondere Wertbeilegung erfährt die Tugend hier noch dadurch, daß sie im Verein mit den Eigenschaften der persönlichen Tapferkeit und des „unverzagten Herzens" mit dazu beiträgt, „den grund der throne" (II, 375) zu bilden. Ein Herrscherthron kann also nur bestehen, wenn „Tapferkeit", „Tugend" und ein „unverzagtes Herz" ihn stützen. Die Tugend bildet somit einen Bestandteil der politisch-soziologischen Institution der Herrschaft. Das aber legt ihr doch eine ganz besondere und sehr bemerkenswerte Bedeutung bei; eine solche Wesensbestimmung der Tugend, wie sie im „L.A." geliefert wird, ist natürlich durch Welten getrennt von der engen, allzu engen bürgerlichen Tugendauffassung. Persönlicher Heroismus und staatsmännisch-politische „Bedeutung" — das sind die zentralen Inhalte, die gemäß der Tugendauffassung im „L.A." das Wesen der Tugend, der „hohen tugend" (II, 472), ausmachen. Um spezifisch persönliche Werte handelt es sich also, um den wirklich gegenständlichen Sachinhalt, den aus dem individuellen Innern einer einzelnen Persönlichkeit sich bildenden Wertgehalt des tugenhaften Menschen. Eine solche Definition und Auffassung der Tugend schließt aber aus, daß der Wert der Tugend von außen der Persönlichkeit zukommen könne. Nur das eigene Verdienst schafft ja Tugend. Es ist deshalb unmöglich, daß etwa durch adelige Geburt eo ipso dem adelig Geborenen die Tugend mitgegeben wäre. „Tugend wird uns nicht angebohren" (II, 107), sagt Michael. Das Mittel, in den Besitz von Tugend zu gelangen, ist nur die persönliche „wirkliche" Leistung und Bedeutung: „Schaut auf der armen (der Arme) wercke! / Der armen, die diß reich mit starcker krafft gestützt" (II, 112 f.). Also erst die bedeutende militärische Leistung der ganz individuell aufgefaßten heldischen Persönlichkeit berechtigt zu dem Prädikat „tugendhaft".

Rückblickend und zusammenfassend müssen wir also dringlichst darauf hinweisen, daß der im „L.A." geltende Begriff der Tugend sich unter keinen

Umständen deckt mit jener „Tugend", die „durch die pathetischen und rührseligen Apostrophen, welche die Bürger des 18. Jahrhunderts als Richter, Philosophen und Prediger an sie richteten, so mißliebig geworden" ist [11]). Der von Gryphius gemeinte Begriff der Tugend ist durchaus jener, der auch in der Blütezeit des Mittelalters und bei den Hellenen und Römern vor der Kaiserzeit der ausschließlich geltende war. Wenn man, wie Scheler [12]) sagt, in jenen Zeiten gerne vom „Glanze" der Tugend, vom „Schmucke", den sie gewähre, sprach und „sie mit den köstlichsten Edelsteinen" verglich, so herrscht die gleiche Vorstellung von der Tugend auch im „L.A.", wie ich nachwies. Ganz antithetisch dazu steht die bürgerlich-liberalistische Auffassung der Tugend, die bei diesem Worte „an eine peinliche Kraftanstrengung im Verhalten von irgend-etwas denkt, was nicht für andere Leute ist" [13]). Aber ebenso wie in der Blütezeit des Mittelalters und bei den Hellenen und Römern vor der Kaiserzeit ist die barocke Idee der Tugend, wie sie typisch im „L.A." erscheint, so, „daß die Güte und Schönheit der Tugend nicht im Handeln für andere, sondern an erster Stelle in dem hoch gearteten Sein und Wesen der Seele selbst beruhe, und für die Anderen höchstens beiläufig als Beispiel von Bedeutung sei. . . . Als Beispiel, das sie sich ‚nehmen' können, nicht als eines, das ‚man gibt'" [14]). Und auch das ist die barocke Auffassung der Tugend im „L.A.": daß sie „als ein dauernd lebendiges, glückseliges Könnens- und Machtbewußtsein zum Tun eines in sich selbst, und gleichzeitig für unsere Individualität, allein Rechten und Guten" verstanden wird, „als ein Machtbewußtsein, das frei aus unserem Sein selbst hervorquillt" [15]).

Diese „hohe tugend" (II, 472) ist „eine Qualität der Person selbst" [16]). Im Unterschied von der „häßlichen" [17]) bürgerlich-liberalistischen Tugend, die „bloß als eine dunkle unerlebbare ‚Disposition' und Anlage, nach irgendwelchen vorgeschriebenen Regeln zu handeln" [18]) begriffen wird.

Auf der gleichen Höhe im Tugendsystem, nur auf der negativen Seite natürlich, steht auch die Bestimmung des Lasterbegriffs. Als das Laster wird der „hochmuth" (II, 507) aufgefaßt. Es ist die Hybris. Sie gefährdet den Bestand der menschlichen Gemeinschaft. Sie bedroht den Staat. Der Kaiser kennzeichnet als „hochmuth" deshalb „verstockten geist" (II, 507) und „cronensucht" (II, 508). Die Staatsräson gebietet deshalb die konsequente Bekämpfung dieses Lasters.

---

[11]) Max Scheler, Zur Rehabilitierung der Tugend, Abhandlungen und Aufsätze Bd. I, Leipzig, Verl. der Weißen Bücher, 1915, S. 3.
[12]) Ebenda S. 4.
[13]) Ebenda S. 4.
[14]) Ebenda S. 4.
[15]) Ebenda S. 4.
[16]) Ebenda S. 6.
[17]) Ebenda S. 5.
[18]) Ebenda S. 4 f.

Bemerkenswert ist hier, daß im Ethiksystem das Wesen des Hochmutes speziell vom staatlich-politischen Bereich her umschrieben wird, daß die Wertung nicht nur der Tugend, sondern auch des Lasters sich stark ausrichtet an der staatssoziologischen Dimension.

2) Die Sprachauffassung.

Die Sprachauffassung ist eine sehr bedeutsame. Die Sprache wird in ihrem Wesen gesehen, d. h. von ihrer äußeren akustischen Erscheinungform wird ihre Idee abstrahiert und aus einer ganz bestimmten Sicht zur Gesamtweltwirklichkeit gesehen. Der „Reyen der höflinge" am Schluß des I. Aktes gibt darüber Aufschluß.

Die Sprechfähigkeit hebt den Menschen von allen anderen organischen Lebewesen ab, macht ihn überhaupt erst zum Menschen, läßt ihn vermöge dieser Fähigkeit geistig-souverän über der Gesamtwirklichkeit der Natur und allem, was überhaupt ist, stehen: „Durch reden herrschen wir!" (I, 512). Aber die Sprache gibt den Menschen auch überhaupt erst die Möglichkeit, sich gegenseitig zu verständigen. Die Mitteilung von Gedanken und großen Ideen ist nur durch die lebendige Sprache möglich. — Und die Schrift ruft ja die Vorstellung gesprochener Worte und deren Inhaltes hervor, ist ja nur eine ins optische Bereich übertragene Form der Sprache.

Mittels der Sprache teilen Architekten ihre Ideen den Baumeistern und Handwerkern mit, lehren Ingenieure die ihre Pläne Ausführenden den Bau von Schiffen („Der thürme last, und was das land beschwert, / Der Schiffe bau, und was die see durchfährt. . ." (I, 513 f.)). Die wissenschaftlichen Erkenntnisse der Astrologie („Der sternen große krafft" (I, 515)), der Physik („Was lufft und flamme schafft" (I, 516)), der Botanik („Was Chloris läst in ihren gärten schauen" (I, 517)) wären nicht erkenntnismäßiges Besitztum der Menschheit, wenn der Mensch nicht die Sprache hätte, das ursprüngliche und einzige Mittel einer Verständigung über geistige Dinge. Gesetz und Rechtsprechung gäbe es nicht, wenn nicht die Gesetze mitgeteilt und nicht Gericht „gesprochen" werden könnte („Was das gesetzte recht von allen völckern wil" (I, 518)). Die Evangelien, überhaupt der Inhalt der Heiligen Schrift wäre nicht entstanden und damit die Menschheit nicht im Bewußtsein der Gnade der Heilsbotschaft („Was Gott der welt ließ von sich selbst vertrauen" (I, 519)), wenn Gottes Sohn die Gnade nicht durch Rede verkündet hätte. Ferner wird die Existenz der im weitesten Sinne begriffenen Geschichtsberichterstattung und Geschichtsschreibung auf die Fähigkeit des Menschen zu sprechen zurückgeführt. („Was in der blüthe steht, durch die zeit verfiel, / Wird durch diß werckzeug (der Sprache) nur entdecket" (I, 520 f.)).

Wurden so vom Reihen bisher außerhalb des menschlichen Ichs liegende Bestände der Wirklichkeit logisch von der Möglichkeit zu sprechen hergeleitet, so erfolgt darüber hinaus sogar eine Zurückführung spezifisch menschlicher

ethischer Werte auf die Sprache („Freundschafft", die todt und ende schrecket" (I, 522)). Kultur, Humanität, Sittlichkeit konnte wilden Völkern nur auf dem mündlichen Wege des Sprechens vermittelt werden („Die macht, die wildes volck zu sitten hat gezwungen. . . ." (I, 523)). Das Schlußergebnis der logischen Ableitung der Gesamtwirklichkeit der Welt geht dahin, daß die ganze Existenz des Menschen sich herschreibe von der Idee der Sprache („Des menschen leben selbst beruht auf seiner zungen" (I, 524)).

Aber auch von der negativen Seite her werden die mannigfachen Funktionen der Sprache analysiert. Sie schafft nicht nur Wirklichkeiten, sondern zerstört auch Werte. Nur vom zuchtlosen und verkehrten Gebrauch der Gabe zu sprechen schreibt sich alle Art von Unglück der Menschheit her. Alle Kriege samt ihren Folgen, wie der Zerstörung von Flotten und Städten, dem Tod der Soldaten: sie werden heraufbeschworen durch unrichtigen Gebrauch gesprochener Worte. Die mit dem Mittel der Sprache getätigte Hexerei und die ja nur sprachlich mitteilbaren Ketzerlehren rufen blutige Inquisitionen und Religionskriege hervor. („Die schwartze zauberkunst, / Der eiteln lehre dunst / Der zanck, der kirch und seelen eingenommen . . . / Ist durch der zungen macht gebohren" (I, 531 f., 535, 537)). Aber nicht nur die Zerstörung materieller Werte wird auf die Existenz der Sprache als auf Anlaß und Grund zurückgeführt, sondern auch ethische Geistwerte wie Tugend, im besonderen Liebe und Treue, sind bedroht von den negativen, zerstörerischen Möglichkeiten der Sprache („Der tugend untergang. . . . / Ist durch der zungen macht gebohren, / Durch welche lieb und treu verlohren" (I, 536 ff.)). So wird die wertevernichtende Wesensseite der Sprache synthetisch eingefangen in der Formel: „Des menschen tod beruht auf iedes menschen zungen" (I, 540). Damit ist die Wirkensfunktion des menschlichen Sprechvermögens in antithetischer Fassung zu Vers I, 524 („Des menschen leben beruht auf seiner zungen") umrissen.

Im „Zusatz" (I, 541 ff.) wertet Gryphius die im „Satz" und „Gegensatz" analytisch gewonnene Erkenntnis über Wesen und Wirkung des menschlichen Sprechvermögens moraldidaktisch aus. Er mahnt zu zuchtvoller Handhabung der Sprache, damit zum Heil des Menschen nur ihre positiven Wirkensmöglichkeiten ausgelöst werden. Dabei wird zur eindringlichen Verdeutlichung der zweiseitigen Möglichkeiten der Sprache das Wesen der letzteren in einer Reihe von je zwei antithetisch gegenübergestellten Metaphern bildlich umschrieben (I, 545 ff.). Die auf diese Weise gegebene Begründung der moralischen Lehre wird schließlich noch einmal in der zusammenfassenden Schlußfolgerung gegeben: „Dein leben, mensch! und todt hält stets auf deiner zungen!" (I, 554). In diesen Worten liegt auch der Kern der Gryphischen Auffassung vom Wesen des menschlichen Sprechvermögens eingefangen. Das Wesen der Sprache wird also im „Reyen der höflinge" dahin bestimmt, daß es Sein und Nichtsein des Menschen setzt. Den Grund und Quell der menschlichen Existenz aber in der Idee der Sprache zu sehen, das ist mysti-

sche Bestimmung des Wesens der Sprache. Die Sprache wird hier als Existenzgrund des Seienden „Mensch" Transzendentalbegriff, d. h. der Grund der menschlichen Existenz bildet geradezu eine mystische Einheit mit der Idee der Sprache. Ich betone: der I d e e der Sprache. Denn die Sprache wird nun nicht mehr gemeint als äußerliches akustisches Phänomen, sondern von dem akustischen Phänomen ist das Wesen abstrahiert. Die reine Idee der Sprache wird gemeint.

Zweiter Teil.

Der soziologische Gehalt.

Die Wirklichkeit „Staat“ ist, als soziologisches Gebilde gesehen, wie jede andere soziologische Formung, letzten Endes nichts anderes als eine „Konstellation aus menschlichen Willenskräften“[1]). Als eine soziologische Struktur ist der Staat in bestimmten seelischen Schichten der seinen lebendigen Inhalt bildenden Menschen verankert. Unsere soziologische Sehweise gebietet uns, die Einheit des Gebildes „Staat“ in die vielfältige seelische Wirklichkeit zurückzuversetzen, aus der es sich bildet. Es ist ja doch so, daß Willensspannungen seinen Bestand bewirken, Willenskräfte seine Veränderung hervorrufen. Seine Statik ist nur scheinbar, seine Existenz ist in Wirklichkeit Bewegung, immerwährende Neubildung, d. h. sein Wesen ist dynamisch. Statisch sind nur die Konturen der gesellschaftlichen Wirklichkeit des Staates, dynamisch aber ist ihre Struktur. Unbeweglich ist die Form, lebendig aber der Inhalt.

Die ideellen Spannungskräfte nun, die das in dieser Form in seinem Wesen bestimmte soziologische Gebilde des Staates ausmachen, sollen als konkrete Fälle in den einzelnen Kapiteln dieses zweiten Teiles der Arbeit vorgeführt werden.

I. Soziologie der Herrschaft.

A. Der charismatische Herrschaftstyp.

Zum Wesen der Herrschaft gehört das Recht zu herrschen. Herrschaft ist immer eine irgendwie geartete legitimierte Herrschaft. In diesem Sinne unterscheiden wir mit Max Weber[2]) drei Typen von Herrschaft. Sie unterscheiden sich nach dem Charakter ihrer Legimitätsgeltung. Diese kann entweder rational oder traditional oder charismatisch begründet sein.

Auf der Legitimitätsgeltung rationalen Charakters beruht der Typus der legalen Herrschaft. Dieser Typ schließt prinzipiell eine Herrschaft des Menschen über Menschen aus. Es gibt nur die Herrschaft gesetzter Ordnungen.

---

[1]) Hans Freyer, Einleitung in die Soziologie, Leipzig, Quelle & Meyer 1931, Wissenschaft u. Bildung Bd. 276, S. 16.

[2]) Vgl. Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriß der Sozialökonomik III, 1. Hbd. Kap. III, 2. Hbd., III. Teil, Kap. I, V, IX—XI.

Jede personale Herrschaftsausübung ist abgeleitet aus der auf rationale Weise gültigen Rechtsordnung.

Die traditionale Herrschaft wird demgegenüber durch die geschichtliche Dauer legitimiert. Sie beruht auf der Autorität des historisch Gewordenen, d. h. die Dauer wird als Sanktion der Geschichte interpretiert.

Die ausgesprochene Gegenform der traditionalen Herrschaft ist schließlich die charismatische Herrschaft, die durch ein spezifisch „außeralltägliches" Geschehen, z. B. eine Revolution oder irgendeinen gewaltsamen Umsturz begründet ist. „Sie legitimiert sich durch die in der Hingabe der Herrschaftsunterworfenen zum Ausdruck kommende Bewährung eines die Ordnungen der Tradition durchbrechenden Führertums. Sie beruht auf der Autorität einer persönlichen Heiligkeit, Heldenhaftigkeit oder Vorbildlichkeit, die einen (im Sinne der Überwindung aller rationalen und traditionalen Motive) magischen Zwang zur Gefolgschaft ausübt. In einem radikalen Sinne ist hier Herrschaft eine Seinsqualität des herrschenden Menschen, deren Legitimierung in dem Sosein der Herrschaft und ihrer Bewährung selbst liegt" [3]).

Wir haben nun aber die Ganzheit des charismatischen Herrschaftstyps in zwei Kategorien zu scheiden: in das Stadium vor seiner „Veralltäglichung" und in den Zustand seiner „Veralltäglichung". Denn die Struktur dieses genuin-charismatischen Herrschaftstypus ist — soziologisch gesehen — sehr eigenartig. Ist er nämlich einmal verwirklicht, d. h. in die Gesetzlichkeiten des Sozialen eingeschaltet worden, so unterliegt er einem ihm in seinem Wesen widersprechenden Umformungsprozeß. Denn in dem Augenblick, in dem die charismatische Herrschafft zu einem sozialen Dauergebilde wird, beginnt der Prozeß ihrer Traditionalisierung und Legalisierung. Diesen Prozeß nennt Max Weber die „Veralltäglichung des Charisma".

In einem solchen durch den Umformungsprozeß hindurchgehenden Zustand eines Traditionalisiertwerdens und Legalisiertwerdens befindet sich auch das Kaisertum Leos. Ausschließlich durch das Charisma bezeichnet waren er und seine Revolution, als der Vorgänger gestürzt wurde und Leo kraft seiner größeren Tüchtigkeit, kraft seiner Führereigenschaften, kraft seiner Begnadung mit Gewalt sein Recht zur Herrschaft verwirklichte. Unmittelbar nach dieser Verwirklichung aber setzte der Prozeß der Veralltäglichung seines Charisma ein. Seine Herrschaft begann eine traditionale zu werden, d. h. sie begann sich durch ihre geschichtliche Dauer zu legitimieren, wobei sie aber auch zugleich in Widerspruch zu ihrem eigentlichen Wesen zu geraten begann. Jede Art von charismatisch gearteter Bedrohung dieses stabil gewordenen Staats- und Herrschaftsgebildes muß nun als illegitim abgewiesen werden. Das charismatische Prinzip bildet somit in der Staatsideologie und insbesondere in der Staatsethik des traditionalen Herr-

---

3) Herbert von Borch, Das Gottesgnadentum. Historisch-soziologischer Versuch über die religiöse Herrschaftslegitimation, 1934, Probleme der Staats- und Kultursoziologie, hrsg. von Alfr. Weber, Heidelberg, Bd. 9, S. 3.

schaftsprinzips einen negativen, einen moralisch schlechtwertigen Posten. Es ist nun aber dringend darauf hinzuweisen, daß die Leosche Herrschaft noch nicht im vollendeten Zustand eines traditionalen Herrschaftstyps sich befindet. Ja, die Legitimierung des Leoschen Kaisertums erfolgt sogar noch stärker durch die Berufung auf das Charisma als durch die auf die Dauer, die Tradition. Denn im Disput zwischen Michael und Exabolius über die Berechtigung des Leoschen Kaisertums hebt der kaiserliche Kanzler betont hervor: „Da must ein h e l d das reich, das schon erkrachte, stützen" (I, 443). Auf den charismatischen Charakter seiner Herrschaft weist auch Leo selbst in der 1. Sz. des I. Aktes hin. Er gibt einen geschichtlichen Rückblick auf seine früheren militärischen Leistungen und die auf Grund derselben erfolgte Herrschaftsübernahme. Er hat als Feldherr „der Römer heer getrotzt" (II, 14) und die Feinde des Landes („Thrax", „Saracen", „Pontus", „Agarener", „Bulgar" (II, 29, 31, 45)) unterworfen. Seine militärische Tüchtigkeit war so gewaltig, daß alle Welt „erschrak ob unsern siegen" (II, 15). Diese aber verbürgte die Anerkennung seiner soldatisch-heldischen Eigenschaften. Sie haben „palm und lorbeerkräntz auf dieses (Leos) haupt gebracht" (II, 18). Seine Heldenhaftigkeit und Vorbildlichkeit als einstiger Feldherr und militärischer Führer waren sogar überalltäglicher und übernatürlicher Art. „Wer hat sich nicht entsetzet, / Als auch ein h e l d erblast! Doch u n s hat nie verletzet / Verzagter furchten blitz" (II, 35 ff.), berichtet Leo. Und nochmals weist der Kaiser auf sein Heldentum hin: „Doch lehrt ihn (nämlich „Crummus", den Bulgarenfürsten) unser schwerdt, daß e i n e s h e l d e n muth / Mehr mächtig denn der blitz, .. als auch zwölff tausend hauffen, / Erschreckt durch e i n e n m a n n , versuchten durchzulauffen" (II, 61 ff.). Damit hat Leo seine „Heldenhaftigkeit oder Vorbildlichkeit, die einen (im Sinne der Überwindung aller rationalen und traditionalen Motive) magischen Zwang zur Gefolgschaft ausübt" [4]), unter Beweis gestellt und sich das Anrecht auf die „Autorität einer persönlichen Heiligkeit" erworben [5]). Zugleich legitimiert er auch somit seine Herrschaft durch den Hinweis auf die „Bewährung" seines „Führertums" [6]). Denn gerade den Gedanken des Einzelführertums stellt der Kaiser ja immer mit Nachdruck heraus. Er spricht stets von seiner Person als Einzelperson, von „u n s e r n siegen", „d i e s e m haupt", „u n s", „u n s e r m schwerdt", „e i n e m helden", „e i n e m mann". Die Einzigkeit und Alleinigkeit seines persönlichen Führertums wird damit vom Kaiser betont. Kraft seiner Führereigenschaft, seiner Tüchtigkeit, seiner Begnadung, seines Charisma hatte also Leo gemäß seines Kanzlers Auslegung seinerzeit das R e c h t , seinen Vorgänger zu stürzen, die Macht in seine Hand zu nehmen, eine charismatische Herrschaft zu errichten.

Diesem im Umformungsprozeß zur traditionalen Herrschaft hin befindlichen Leoschen Kaisertum steht der Revoltierer Michael als Verkörperung des

[4]) Ebenda S. 3.
[5]) Ebenda S. 3.
[6]) Ebenda S. 3.

noch absolut reinen charismatischen Herrschaftsprinzips gegenüber. Er hat das starke Bewußtsein seiner Tüchtigkeit und ist erfüllt von dem unbedingten Glauben an seine Sendung, an seine Begnadung, an sein Charisma. Als Ausdruck des Sich-bewußt-seins seiner Führerqualifizierung sind seine — an anderer Stelle zitierten — Hinweise (vgl. z. B. I, 445—451) auf seine Leistungen und Taten als Feldherr und Staatsmann im Dienste Leos aufzufassen. Mittel zur Verwirklichung dieser Michaelschen charismatischen Herrschaft ist nur der Umsturz, die Revolution. Ja, die Revolution ist überhaupt die einzige unverfälschte Existenzform der charismatischen Herrschaft. Die Revolution, immer als Idee genommen, ist nämlich das Erwachen, das Sich-durchsetzen, das Sich-äußern des Starken, des Begabten, des Begnadeten. Im Medium der Revolution existiert die Idee des Charismatischen überhaupt am reinsten. Und nur als Äußerung, als Erscheinungsform des charismatischen Herrschaftsprinzips ist die Michaelsche Verschwörung aufzufassen. Sie ist eben jenes spezifisch „außeralltägliche" Geschehen [7]), in dem sich die charismatische Herrschaft gründet. Die „Hingabe der Herrschaftsunterworfenen", durch die sich die charismatische Herrschaft legitimiert, besteht einstweilen in der Gefolgschaftstreue der Mitverschworenen, — eines kleinen Kreises, der aber das Ziel hat, die gesamte Staatsbürgerschaft sich anzugliedern. Die Gewinnung der beschränkten Anhängerschaft der Verschwörung stellt auch nur das Anfangsstadium der Gewinnung der gesamten Staatsbürgerschaft als der Summe der „Herrschaftsunterworfenen" dar. Die Tüchtigkeit Michaels, die sich in den von ihm selbst gerühmten Leistungen unter Beweis stellte und sich im weiteren Verlauf der Verschwörung bis zum gelungenen Ende mit Nachdruck äußert, bedeutet die „Bewährung eines die Ordnungen der Tradition" — das ist der Leoschen Herrschaft — „durchbrechenden Führertums". Dieses Führertum übt den magischen Zwang zur Gefolgschaft der Mitverschworenen und darüber hinaus sogar maßgebender Vertreter des bestehenden Regimes aus. Denn wie sich in der 5. Sz. des III. Aktes herausstellt, sind die hohen Beamten, Priester und Soldaten des Kaisers heimliche Anhänger Michaels, des Hauptes der Verschwörung. Papias hat sich zu Michael in den Kerker begeben und sich ihm zur Rettung verschworen. Ebenso die Wächter (III, 313 ff.). Die Wächter erkennen Michael schon als ihren Herrn und Kaiser an. Sie reden ihn an: „Mein herr!" (III, 313, 319, 321), wie es vorher auch Papias tat (III, 295, 296, 298). Und der Siegesruf sämtlicher Verschwörer am Schluß des Dramas: „Der kayser herrsch und lebe!" (V, 456) ist als im nächsten Augenblick vom ganzen Volk aufgenommen zu denken.

So treten sich in ungemeiner Verdichtung und Spannung zwei Stadien des charismatischen Herrschaftstyps als Ideen antithetisch gegenüber. Die „Schuld", besser: das Verhängnis der Leoschen Charisma-Herrschaft ist es, daß sie auf dem Wege zum Traditionalismus ist. Sie beginnt damit ihre natürliche Legitimierung aus der Kraft und Leistung zu verlieren. Sie

---

[7]) Ebenda S. 3.

muß deshalb der absolut reinen Idee des Charismatismus, deren Verkörperung Michael und seine Revolution ist, weichen. Und es ist keine Paradoxie, daß letztere durch Illegalität gekennzeichnet ist.

Habe ich darauf hingewiesen, daß die ursprünglich charismatische Herrschaft Leos sich bereits umgeformt hat zu einem traditionalen Herrschaftstyp, so ist außerdem bemerkenswert, daß sogar die im V. Akt erst errichtete neue Herrschaft Michaels, die doch unmittelbar geniun-charismatisch ist, schon die ersten Anzeichen einer Veralltäglichung zu erkennen gibt. Sie weist bereits die ersten Ansätze auf, die zur Form eines institutionellen Dauergebildes führen. Sie birgt bereits Strukturmerkmale der traditionalen Herrschaftsform. Denn wenn Michael nach dem Siege der Revolution seinen Anhängern zuruft: „Glaubt, daß wer nach uns soll ans licht gebohren werden, / Euch, helden, rühmen wird! Ja, wenn der kreyß der erden / In flammen nun vergeht, wird eure trefligkeit, / Bekrönt mit steter ehr, verlachen tod und zeit" (V, 351 ff.), so wird damit der Bestand des soeben neu gebildeten Staates zunächst einmal als bis in alle Ewigkeit hinein bestehend angesehen. Denn der Ruhm und die Leistung der Träger der Revolution werden schon in alle Zukunft hinein gesehen als eine in ununterbrochener Tradition lebendig sich fortsetzende Tat derer, die den soeben neu erstandenen Staat begründeten. Eine Verewigung des Ruhmes durch die zukünftige Geschichte hindurch ist aber nur dann möglich, wenn auch der Staat, der aus jener Revolution hervorging, ebenso durch die Geschichte hindurch Bestand haben wird. Darum wird hier mittelbar der neue Staat als ein auf dem traditionalistischen Prinzip gründender dauernder, in alle Ewigkeit bestehender proklamiert. Die auf diese Weise von Michael in die Zukunft hinein gedachte traditionale Herrschaft wird also durch ihre geschichtliche Dauer legitimiert. Der schon in der Zukunft gesehene, soeben neu begründete Staat wird somit beruhen auf der Autorität des historisch Gewordenen. Für die einzelnen zeitlichen Etappen der Zukunft der gegenwärtig noch jungen Herrschaft wird also die Geschichte die „Quelle der Herrschaftslegitimation in dem Sinn" sein, „daß eine Herrschaft sich durch ihre Kontinuität mit Vergangenem als erworbenes Recht darstellt. Die Dauer wird als Sanktion der Geschichte interpretiert" [8]).

B. Der Gedanke der Erbmonarchie.

Der genuin-charismatische Herrschaftstyp des Leoschen Kaisertums wird, wie gesagt, umgebogen zu einem traditionalen, und zwar zur speziellen Form der Erbmonarchie. Diese Umbiegung tritt in Erscheinung bei der Andeutung der Nachfolgeschaft. Dabei ist das Bemerkenswerte und Entscheidende, daß Leos Sohn — wir müssen annehmen: der erstgeborene — die Herrschaft übernehmen soll. Dieser Gedanke wird von Michael eindeutig ausgesprochen.

8) Ebenda S. 2.

Er äußert am Schluß der 3. Gerichtsszene des II. Aktes gegenüber Leo: „Wofern du glücklich denkst den schönen tag zu schauen, / An welchem du die cron wirst deinem sohne trauen . . .“ (II, 399 f.). Der Kaiser ist deshalb im Interesse des Bestandes der Monarchie als einer Erbmonarchie sehr um das Leben seiner Kinder besorgt. Denn sie sollen ja die Herrschaft fortführen. „Der kinder untergang“ (II, 478) würde deshalb Lebenswerk und Zukunftspläne zunichte machen. Bedeutsam ist nun, daß der Gedanke der Erbmonarchie im „L.A.“ immer und nur dann geäußert wird, wenn das Problem der Nachfolge irgendwie berührt wird. Das entspricht ganz dem immer wieder im wirlichen Staatsleben zu beobachtenden Phänomen, daß „die Umstrukturierung“ der charismatischen Herrschaft „typisch aktuell“ wird „bei der Nachfolgefrage“ [9]). Wenn Leo seine geniun-charismatische Herrschaft aber umformt zu einer Erbmonarchie, so bedeutet das eine Überführung seines durch ein außeralltägliches Geschehen entstandenen Kaisertums in ein institutionelles Dauergebilde, d. h. die genannte Umformung besteht darin, daß der charismatischen Herrschaft Strukturmerkmale der traditionalen und der legalen Herrschaftsformen eingefügt werden und sie eben damit veralltäglicht wird. Nun gibt es bekanntlich gemäß der Lehre der speziellen Herrschaftssoziologie drei mögliche Arten, die geniun-charismatische Herrschaft zu veralltäglichen. H. von Borch sagt: „Der ursprüngliche Charismaträger kann ersetzt werden entweder a) durch Formalisierung oder b) durch Traditionalisierung und Legalisierung oder c) durch Versachlichung des Charisma“ [10]). Hier im „L.A.“ wird die zweite Möglichkeit, das Problem der Kontinuität des Charisma zu lösen, ergriffen und durchgeführt. Sie beruht auf der Vorstellung, das Charisma sei eine Qualität des Blutes und damit an die Sippe gebunden. Mit dieser Ideologie wird das ursprüngliche Charisma in ein Erbcharisma umgewandelt. Das bedeutet eine Traditionalisierung und Legalisierung des ursprünglichen Typs zugleich. In vorliegender Tragödie herrscht also die Vorstellung, daß die charismatische Legitimation in der Dauer des Blutzusammenhanges nachwirke. In den zitierten Äußerungen Michaels und Leos schwingt mittelbar der Gedanke, daß die ursprünglich charismatische Leistung zwar in der Vergangenheit liege, aber durch ihre Verschmelzung mit dem Blut und der Sippe des ursprünglich charismatischen Herrschers auch die diesem nachfolgende Herrschaft auf Grund einer charismatischen Tradition legitimiere. Andererseits liegt nach dieser Ideologie die Legalisierung durch das Erbcharisma prinzipiell „in der neuen Basis, die dem Herrschaftsanspruch in der Erbanordnung zur Verfügung steht“ [11]).

Auf diesem Gedanken des Erbcharisma gründet die von Leo gewollte Erbmonarchie. Darüber hinaus müssen wir die zitierte Äußerung Michaels (II, 399 f.) dahin interpretieren, daß das Erbcharisma sogar noch speziell verengt wird zum Primogenitur-Erbrecht auf die Herrschaft.

---

[9]) Ebenda S. 4.
[10]) Ebenda S. 4.
[11]) Ebenda S. 4.

Auch die spezielle Form der von Michael für sein eigenes neuerworbenes Kaisertum in die Zukunft hinein gedachten traditionalen Herrschaft und Staatsverfassung, die natürlich an sich die gleiche, dann eben noch existierende, wie die gegenwärtig neu entstandene ist, ist nun die der Erbmonarchie. Der Gedanke an die zukünftige Erbmonarchie schwingt ganz einwandfrei in einem Befehl Michaels ganz am Schluß des V. Aktes, wo er ruft: „Berufft den großen rath! Ich wil, daß mich aniezt i m b e y s e y n m e i n e r s ö h n e / Und eurer gegenwart der patriarch hier kröne" (V, 450 ff.). Ich glaube, daß Michael seine Söhne durch ihre Gegenwart bei der Krönung gewissermaßen schon präsentieren will als diejenigen, die an der gleichen Stelle in Zukunft gekrönt werden sollen. Denn andernfalls hätte der ausdrückliche Befehl, daß die Söhne — und ausgerechnet die Söhne, nicht etwa auch die Töchter! — an der Krönung teilzunehmen haben, gar keinen Sinn. Er kann eben nur so gedeutet werden, daß bei der Krönung ein ganzes Herrscherhaus gegründet werden soll.

C. Die Idee des Gottesgnadentums.

Gegenüber den Ansprüchen des Vertreters des Prinzips der Revolution, des Feldherrn Michael, hatte der Kanzler des Kaisers seinem und des Kaisers uneingeschränktem absolutistischen Staatsgedanken schon in Vers I, 254 eindeutigen Ausdruck gegeben. Er hatte betont: „Er (Leo) s e l b s t thut, was ihn dünckt. Der kayser h e r r s c h t v o r s i c h". Damit war auf die unbeeinflußte Souveränität des Monarchen hingewiesen. Zu diesem Gedanken der absolutistischen Souveränität tritt nun noch die Idee des Gottesgnadentums hinzu. Der Kanzler Exabolius unterbreitet warnend dem rebellierenden Feldhauptmann: „Der himmel selber wacht vor die gekrönten haare / Und steht dem scepter bey" (I, 343 f.). Denn das Herrscheramt ist Werk und Angelegenheit Gottes. Es existiert nur von seinen Gnaden. Dafür steht es aber auch unter seinem Schutz. Jeder Angriff auf dieses Amt von Gottes Gnaden ist deshalb auch der göttlichen Rache ausgesetzt: „Die ringen nach der baare / Und nehmen unverhofft ein schnell und schrecklich end, / Die das besteinte gold der schweren crone blendt" (I, 344 ff.), d. h. wer sich von Glanz und Macht des Herrscheramtes verleiten läßt, dieses anzugreifen und in seine unrechtmäßige Gewalt zu bringen, wird von Gott gewollte Scheiter erleben.

Immer wieder wird im Verlauf der Tragödie Leos Herrscheramt direkt von Gott abgeleitet, d. h. durch die ganze Tragödie zieht sich der Gedanke des institutionellen Typs der Herrschervergöttlichung. Es ist das die typische absolutistische Idee des Gottesgnadentums. Das Monarchenamt ist danach eine von Gott gesetzte Institution. Der Herrscher als Inhaber des Monarchenamtes wird somit als Stellvertreter Gottes aufgefaßt. Das geht eindeutig aus einer Frage Leos im Monolog der 3. Sz. des III. Aktes hervor: „Will gott denn die nicht schützen, / Die er a n s e i n e s t a t t hieß auf den richtstuhl sitzen!"

(III, 142 f.). Desgleichen ist hier eine Frage Nicanders vom gleichen Inhalt zu zitieren: „Gibt gott den printzen nicht das schwerdt selbst in die hand . . .?" (III, 205). Im Sinne dieser absolutistischen Idee des Gottesgnadentums behauptet Leo, daß er der Auserwählte sei, „dem in des landes noth Gott, priester und gesicht (Weissagung) den hohen thron versprochen" (II, 74 f.). In der Person des Herrschers erscheint Gott selbst regierend. Diesen Gedanken spricht auch Theodosia im V. Akt aus: „Der höchste führt sein recht durch menschenarme (nämlich durch die des Kaisers) aus" (V, 289). Das ist eine ausgesprochen theokratische Herrschaftbegründung. Diese erscheint nun im „L.A." überhaupt in Verbindung mit einer — wenigstens angedeuteten und von mir an anderer Stelle belegten — erbcharismatischen Herrschaftsbegründung. In diesem Phänomen möchte ich die Durchbrechung des mittelalterlichen Universalismus und die Schaffung der institutionellen Grundlage der religiösen Legitimation des modernen Absolutismus sehen. Denn in diesem „modernen Gottesgnadentum des Absolutismus", so formuliert von Borch [12]), werden „die theokratische und die erbcharismatische Herrschaftsbegründung verschmolzen".

Wenn Leo an anderer Stelle (II, 422) von den Fürsten hinsichtlich ihrer sozialen Sonderstellung aussagt, daß sie „unter gott, doch übermenschen" ständen, so vertritt er damit den Gedanken einer göttlichen Eigenschaft des Herrschers. Fast ein Gott ist der Kaiser und fast eine Göttin die Kaiserin, die vor der Ermordung Leos „Der großen welt gebot, als eine göttin pflag" (V, 413). Im gleichen Sinne ruft auch der „Reyen der höflinge" zum Schluß des II. Aktes: „Printzen! Götter dieser erden!" (II, 633). Denn den „Printzen" wird göttliche Verehrung zuteil: „Schaut, was vor euch knien muß!" (II, 634). Der Monarch stellt eine übermenschliche soziologische Zwischenstufe auf dem Wege und in der Richtung zu Gott hin dar. Der Herrscher ist der Stellvertreter Gottes unter den Menschen. Er ist gewissermaßen die Reinkarnation Gottes und steht infolge dieser besonderen Eigenschaft, die eine göttliche Gnade darstellt, natürlich „über menschen". Der Monarch ist im eigentlichsten Sinne des Wortes ein „Übermensch".

In der Ordnung eines so sich darstellenden herrschaftssoziologischen Systems ist es nun sehr logisch, daß der Herrscher „von Gottes Gnaden" auch unter ausdrücklichem Schutz Gottes steht. Dieser Gedanke wird in einem Dialog des kaiserlichen Ehepaares eindeutig geäußert: Theodosia: „Wer kann der fürsten zeit, wenn gott nicht will, verkürtzen?" (II, 460); Leo: „Gott wacht für uns . . ." (II, 461). Im Bewußtsein eines solchen Verhältnisses zwischen Gott und Monarch „von Gottes Gnaden" äußern die Reihen zu Beginn des III. Aktes: „Gott hält ob den (d. h. den Monarchen), die er selbst götter nennt" (III, 53). Und vorher im gleichen Sinn: „und der (d. h. Gott) wacht über ihn (d. h. den Monarchen), der fürsten stühl auf steiffen demant setzt, . . . / Und ihren feind mit schnellem blitz verletzt" (II, 49 f., 52). Wer

[12]) Ebenda S. 142.

also gegen den Monarchen als den Stellvertreter Gottes und dessen Reinkarnation in aggressiver Absicht sich erhebt, fordert damit Gott selbst heraus. Darum herrscht Theodosia im letzten Akt den Zweiten Verschworenen an: „Der du mit dem mord (der am Kaiser verübt wurde) g o t t zu gericht austagst" (V, 294). Und Leo meint, daß Michael durch seine Verschwörung nicht nur ihn, den Kaiser, sondern damit zugleich auch Gott bedrohe und beleidige: „Nicht dem, der g o t t u n d m i c h . . . so hoch betrübt" (II, 486).

Die Verteidigung des Staates und des Monarchen im Falle einer Gefährdung wird somit persönliche Angelegenheit Gottes: „Wer Gott zum streit austagt, / Wird asch und staub und dunst und rauch und wind" (III, 63 f.). Keine Macht hat das Recht, den Monarchen zu kritisieren oder gar in seiner Existenz zu bedrohen. Einfluß auf die Existenz des Herrscheramtes von Gottes Gnaden hat naturgemäß nur Gott selbst. Das will Theodosia dogmatisch feststellen, wenn sie gegenüber den Verschwörern äußert: „Ein fürst fällt d e m a l l e i n , der in den wolcken wacht" (V, 286).

Das System der Herrschaftssoziologie, wie es im „L.A." wiederholt in Erscheinung tritt, stellt sich also so dar: Die Existenz des soziologischen Gebildes Staat und die Gesamtheit der dasselbe füllenden Untertanen sind abgeleitet von der Person des Monarchen, dieser soziologischen Institution der Herrschaft. In dieser gründet überhaupt die Existenz jener. Im Sinne dieser Auffassung stellt Theodosia im Schlußakt die Verschwörer zur Rede: „Wer setzt euch in die macht? Wer traut euch dieses schwerdt? / Wer hat euch so begabet? Wer? Der, dem ihr nur schmäht" (d. h. Leo) (V, 250 ff.).

Die Existenz des Monarchen hinwiederum ist abgeleitet von Gott. Die Herrschaft des Monarchen besteht von „Gottes Gnaden". Der Monarch und seine Herrschaft gründen in Gott. Im System der Herrschaftssoziologie lautet die Reihenfolge der Instanzen von oben nach unten also: Gott — Monarch — Untertan. Dabei stellen Gott und Monarch insofern eine Wesenseinheit dar, als dieser die Stellvertretung jenes ist und darum an Gottes Wesen selbst teilhat. O h n e Verbindung aber u n t e r beiden steht, absolut nach oben hin isoliert, die Untertanenschaft.

Der Anspruch des Monarchen auf Vergöttlichung, d. h. die Idee seines Gottesgnadentums, wird sogar von Leos Gegner Michael anerkannt und nicht bestritten. Zu des Kaisers „trabanten" äußert er: „I h r , d i e i h r f ü r s t e n h o c h u n d g l e i c h d e n g ö t t e r n e h r t" (II, 570).

Bei allen diesen Äußerungen zu dem einen Gedanken von der Göttlichkeit des Herrschers liegt aber stets — darauf möchte ich nochmals ausdrücklich hinweisen — die Vorstellung des institutionellen Typs der Herrschervergöttlichung vor. Immer wird das Herrscheramt als nicht von s i c h aus göttlich, sondern als eine Gnade und Gabe von G o t t aus aufgefaßt. Nicht aus eigener Kraft ist der Herrscher göttlich, sondern durch Verleihung des göttlichen Charisma von oben an sein A m t als solches. Er ist als Inhaber eines von Gott eingerichteten Amtes und als Reinkarnation Gottes göttlich. Von Borch formuliert das treffend: „Die Vergöttlichung bewegt sich. . . . im Sinne

eines Herabsteigens der Gottheit zur Person, welcher damit, als deren Wiederverkörperung, aber auch nur als solcher, die Eigenschaft der Göttlichkeit verliehen wird" [13]). Dieses Bewußtsein, daß die Göttlichkeit nicht aus eigener Kraft, sondern durch ein Außer-Ich, durch Gott nämlich, gesetzt werde, daß die ganze Existenz des Herrschers überhaupt nur in Gott ruhe, von Gottes Gnaden sei, — dieses Bewußtsein drückt sich in folgenden, oben schon einmal zitierten Sätzen Theodosias, die sie gegenüber den Verschwörern äußert, sehr stark aus: „Ein fürst f ä l l t dem allein, der in den wolcken wacht. / Der in den thron uns setzet, k a n a u s d e m t h r o n u n s b a n n e n" (V, 286 f.). Gott kann also nicht nur die Existenz des Herrschers setzen, sondern er vermag sie auch wieder aufzuheben. Sein und Nichtsein des Herrschers: beides hängt von Gottes Willen ab. Die göttliche Stellvertretung, die göttliche Reinkarnation ist darum keineswegs autonom. In jedem Fall aber steht sie, wie gesagt, „über den Menschen", hat sie teil an der Göttlichkeit Gottes selbst.

II. Soziologie des Staatsganzen.

A. Der Volksbegriff.

Als soziologische Antithese zur Institution des Herrscheramtes wird stets die aus dem animalischen politischen Trieb und Affekt lebende breite Masse des Pöbels empfunden. Deshalb äußert sich der Angehörige des sozialen Standes der höfischen Oberschicht auch abfällig und haßerfüllt über den „Dritten Stand" des niederen Volkes. Exabolius geißelt die Oberflächlichkeit und leichtfertige Ungerechtigkeit, mit welcher der Pöbel für politische Fehlgriffe kaiserlicher Staatsmänner die Person des Kaisers selbst verantwortlich macht: „Wenn einer was verbricht, / Der ihm (dem Kaiser) zu dienste steht, den (dann) fürcht der p ö b e l nicht, / Die schuld, wie groß sie war, dem printzen zuzuschreiben" (I, 381 ff.). Aber auch die persönlichen Amtshandlungen des Monarchen werden, sie seien wie sie wollen, vom Mob gehässig verurteilt: „Kan etwas, was er (der Kaiser) schafft, wohl ungetadelt bleiben?" (I, 384). Diese Verhaltungsweise des Pöbels gegenüber dem politisch führenden sozialen Stand und der soziologischen Institution des Monarchenamtes löst natürlich eine verächtliche und distanzwillige Haltung des Führerstandes aus. In diesem Sinne sind die zitierten Äußerungen des kaiserlichen Kanzlers zu interpretieren. Darum wird der Begriff des Volkes durchgehend in verächtlichem Sinne gebraucht. Mit „volck" wird der Pöbel, der Mob gemeint. Es ist das Element, das den Staat, speziell die Staatsführung in ihrem Handeln hemmt, ja ihre Existenz bedroht. „Volk" ist keineswegs identisch mit Staat. Somit ist auch die Vorstellung vom Volksstaat fremd. Der Staat ist nur der Monarch: „l' état c'est moi". Volk und Staat werden somit als antithe-

[13]) Ebenda S. 8.

tische Kräfte empfunden. Wille und Handeln des Volkes laufen deshalb der Tätigkeit der staatlichen Organe zuwider.

Das Bewußtsein dieses gegensätzlichen Verhältnisses von Volk als Pöbel auf der einen und Staat in der Verkörperung seiner Repräsentanten auf der andern Seite äußert sich eindeutig in der zweiten Gerichtsszene des II. Aktes. Michael soll öffentlich verbrannt werden. Gegen diesen Vorschlag macht der Erste Richter starke Bedenken geltend. Der Pöbel könne in einen Aufruhr ausbrechen: „Soll ihn (Michael) das leichte volck sehn auf den richtplatz gehn? . . . diß sieht gefährlich aus" (II, 241, 245). Und noch eindringlicher weist der Richter auf die Revoltebereitschaft des Mobs hin: „Wird das bewegte volck . . . dies ohn entsetzung schauen?" (II, 246 f.). Die Berechtigung dieser Warnungen gesteht auch der Dritte Richter zu: „Das volck, es ist nicht ohn, ist leichtlich zu bewegen" (II, 275). Als charakterlose, brodelnde, nur den animalisch-vegetativen Trieben lebende Masse wird das „Volk" erlebt. Es ist die „massa perdita". Werte wie Wille und Intellekt gehen dieser Masse ab. Darum kann sie auch eine Staatsnotwendigkeit und nach ihr ausgerichtete Handlungen der Staatsführung nicht erkennen und begreifen. Sonst würde sie nicht die im Sinne von Staatsräson und Recht erfolgte Verurteilung Michaels sabotieren wollen. Sie setzt sich eben aus „geistern sonder witz" (II, 280) zusammen. Allein schon die Epitheta („leicht", „bewegt", „sonder witz"), die dem Volksbegriff gegeben werden, kennzeichnen hinreichend die Vorstellung vom Volk als der verruchten, grenzenlos gehaßten, ausschließlich aus animalischen Kräften vegetierenden Triebmasse.

Der verächtlichen, erniedrigenden, distanzwilligen Auffassung vom Volke steht gegensätzlich an einer Stelle eine sozialistischere Haltung zur Masse des Volkes gegenüber. Diese wird in einer der Aufklärungsideologie analogen Form vorgebracht, und bezeichnenderweise von dem Verkörperer des antitraditionalistischen, antikonventionalistischen, umstürzlerischen, liberalen Willens, von Michael. In Opposition zum Vorurteil der aristokratisch-höfischen Oberschicht will er die Schranken der einzelnen verschiedenen sozialen Stände als bedeutungslos erweisen und beseitigen. Und zwar sei die soziale Differenzierung der einzelnen Stände, die ja, wie ich aufwies, zugleich ein Werturteil sein will, deshalb unsinnig, weil sie für den eigentlich menschlichen Wert des Menschen garnichts besage. Der moralische Wert eines Menschen hänge keineswegs von seiner soziologischen Einordnung ab. Tugendhaft — Tugend im typisch barocken Sinne, den ich an anderer Stelle eingehend darlegte — könne auch ein Angehöriger des niederen Volkes sein. Das sei keineswegs ein sittliches Privileg der sozial hochgeborenen Aristokraten. Denn „Tugend wird uns nicht angebohren" (II, 107). Die Beschaffenheit der „seel" und der Besitz eines „nie verzagten muthes" (II, 106) sei ganz unabhängig vom soziologisch-ständischen Rang des Menschen. Vor allem bedeute die Zugehörigkeit zum untersten Stande des niederen Volkes nicht Ehrlosigkeit. Darum äußert Michael humanen Willen zu sozialem Ausgleich, wenn er fordert: „Man darff als schwere schanden / Nicht den geringen stand und schlechter

(d. h. schlichter) eltern blut / Verhöhnen" (II, 104 ff.). Damit bezeigt er aber einen geradezu modernen Willen zur Volksgemeinschaft, in der soziologisch-ständische Schranken alle Gültigkeit verlieren.

B. Der absolutistische Staatsgedanke.

1) Die Idee des Untertanenstaates.

In Zusammenhang mit der Interpretation des Volksbegriffs muß auch die Frage, ob im „L.A." die Idee eines Volksstaates vertreten werde, erörtert werden. Diese Frage ist durchaus negativ zu beantworten. Die Vorstellung von einem Volksstaat ist gänzlich fremd. Das ist keineswegs verwunderlich in Ansehung des Inhaltes, den der Volksbegriff hat. Ich wies an anderer Stelle nach, daß unter Volk stets das staatsbedrohende und staatsgefährdende Element, der Pöbel, der hassenswerte und verachtete Mob gemeint wird. Ernst genommen und geachtet wird nur der Angehörige der höfischen, also der herrschenden Gesellschaftsschicht. Also nur ein ganz exklusives soziologisches Gebilde spielt eine staatlich-politische Rolle. Die Masse der Bürger des Staates aber ist politisch ganz belanglos. Sie hat keinen Teil an der Gestaltung der Schicksale des Staates. Sie hat nur zu gehorchen.

Nicht der Volksstaatsgedanke, sondern die Idee des Untertanenstaates herrscht also in vorliegender Tragödie. Darum äußert Leo über die ihm untergebenen Staatsbürger: „Hier spiegelt euch, die ihr zu d i e n e n seyd gebohren" (II, 423). Alles, was nicht Monarch ist, hat keinerlei Recht zu selbständigen Funktionen, hat seinen Willen ausschließlich der absolutistischen Spitze zu unterstellen und nach ihr auszurichten. Denn der Monarch ist der Staat. Der Staatsbürger ist nicht Volksgenosse eines Führers aus dem Volke, sondern Untertan eines von Gott gesetzten Souveräns. Dieser Souverän steht in Distanz zum Volke, hat keine Verbindung mit ihm. Er hat die gleiche herrschende, absolute Stellung wie die Sonne unter den Gestirnen inne. Darum wird der Monarch auch von Leo im 4. Auftritt des II. Aktes mit der Sonne verglichen und ihr gleichgesetzt: „E i n f ü r s t u n d e i n e s o n n e n / Sind vor die welt und reich" (II, 435 f.). „Fürst" und „sonnen" sind Korrelativbegriffe. Diese Vorstellung steht bedeutsamer Weise ganz analog zu dem bezeichnenden Titel „Sonnenkönig", den Ludwig XIV. führte.

Daß Gryphius hier so nachdrücklich das Untertanenverhältnis des Staatsbürgers gegenüber dem Souverän und absoluten Monarchen betont, ist zeitpolitisch bezeichnend. Sprengel [14]) sagt dazu im Hinblick auf des Dichters sämtliche Staatsdramen: „Die zeitpolitische Bedeutung seiner (des Gryphius) Staatsdramen liegt in der Absage an die Revolution, die in der abendländischen Ge-

[14]) Joh. Georg S p r e n g e l, Der Staatsgedanke in der deutschen Dichtung vom Mittelalter bis zur Gegenwart; Berlin 1933, S. 30 f.

schichte zum ersten Mal zur Hinrichtung des angestammten Herrschers (siehe „Carolus Stuardus") geführt hatte. In seiner Auffassung von dem königlichen Gottesgnadentums vertritt er folgerichtig die sittliche Pflicht der Untertanentreue und des Gehorsams".

Die Idee des Absolutismus tritt im „L.A." in letzter Reinheit, sozusagen in Bestform auf. Die Auffassung vom Monarchen als dem unumschränkten Souverän ist unerbittlich. Ein Kompromißmonarchentum wird abgelehnt. Entweder herrscht der Monarch ganz allein und ausschließlich, oder die Staatsverfassung ist keine monarchische. Der Gedanke eines Scheinmonarchentums, bei dem der offizielle Herrscher irgendeinem Günstling oder einem besonders befähigten Minister hinter den Kulissen die eigentliche Staatsführung anvertraut oder mit ihm die Staatsgeschäfte teilt, wird verworfen. Über diese Art von Scheinsouverän fällt Leo ein sehr hartes Urteil: „Wer iemand auf den thron an seine seiten setzt, ist würdig, daß man cron und purpur ihm entzieh" (II, 435). Der Gedanke eines „absoluten Absolutismus" wird also hier vertreten.

Weiter geht die Staatsauffassung dahin, daß die Staatsform der absolutistischen Monarchie als die Bestform einer Staatsverfassung aufgefaßt wird. W e s h a l b diese Staatsverfassung die Bestform darstellt, wird logisch begründet. Die Erfahrung habe gezeigt, daß der Führergedanke für die Menschheit der heilvollste sei. Nur wenn die Leitung eines Gemeinwesens in einer einzigen Hand konzentriert sei, sei die Voraussetzung für eine beste Regierung gegeben; die Führerregierung sei die zweckmäßigste. Denn, so fragt Leo im Monolog in der 4. Szene des II. Aktes, „Hat ie ein heer gewonnen, / Das mehr denn e i n e r führt?" (II, 436). Am Problem der Heerführung wird also sehr einleuchtend die Zweckmäßigkeit der absolutistischen Regierung für das ja ganz analoge Bereich des Staatlich-Politischen aufgewiesen.

Dieser Führergedanke wird ergänzt durch den Gedanken der Gefolgschaft und der Gefolgschaftstreue. Der Monarch fordert von seinen Gefolgsleuten Mannentreue, Gefolgschaftstreue. Wenn sie verletzt wird, so wird das als schändliche Verfehlung empfunden. Darum ist auch Kaiser Leo über die Untreue Michaels so leidenschaftlich empört: „O recht verkehrte treu! wo ist die treu geblieben?" (II, 159).

2) Der Idealstaatsgedanke.

Der im „L.A." eingefangene Staatsgedanke erfaßt nicht nur das Wechselverhältnis zwischen herrschender Instanz und regiertem Staate bzw. Volke, sondern er erstreckt sich auch auf den konkreten außen- und innenpolitischen Zustand des Staatswesens. Es erscheint in dieser Hinsicht der Gedanke eines Idealstaates. So berührt der Kanzler Exabolius in der ausgiebigen Entgegnung auf die Argumente des Verschwörers Michael in der 4. Sz. des I. Aktes unter anderem als Antithese zu der Ideologie Michaels, die ein

chaotisches Staatswesen im Gefolge haben muß, den Gedanken eines Idealstaates. Er umreißt Zustände, wie er und der regierende Monarch sie als vorbildlich für ein monarchisch-autoritativ regiertes Staatswesen denken und zu verwirklichen bestrebt sind. In einem solchen Staate soll der F r i e d e das leitende Prinzip der Staatsführung sein. Aber ein Friede in S t ä r k e muß das sein. Und die S i c h e r h e i t des Staates soll der Leitung ein selbstverständliches Gesetz sein. Deshalb preist der Kanzler „die s t o l t z e r u h der s i c h r e n l ä n d e r" (I, 313 f.). Gegen Ende des Dialogs weist er rühmend auf das tatsächliche Vorhandensein eines solchen idealen Zustandes des Leoschen Staates hin: „Man sieht das große reich in s t i l l e m f r i e d e blühen" (I, 447); der äußere Feind respektiert die Stärke des Reiches: „Der Perse schenckt uns gold" (I, 451), „Der raue Scythe ruht" (I, 452). Auch eine einwandfreie Wirtschaftslage erfüllt zu ihrem Teil die Idee eines Idealstaates: „Der vorrath kömmt ins land mit segel-reichem wind" (I, 449).

Ein Regime blutiger, brutaler Strenge und eines rücksichtslosen Despotismus lehnt der Kanzler entschieden ab. Eine derartige Ideologie vertritt aber — vom Standpunkt des legitimen Monarchen aus gesehen — Michael. Ihre Folge wäre eine Verfassung des Staatsgebildes, die „man durch blut, durch würgen und verheeren / Und flamm und tod kaum find" (I, 312 f.). In einem solchen von Exabolius und Leo gemeinten idealen Staate aber muß die Wahrung und Achtung der rechtlichen Normen, der juristischen Gesetze wie auch ungeschriebener moralischer Gesetze verbürgt sein. Der Recht und Gerechtigkeit suchende Staatsbürger muß unbedingte Gewißheit und das Vertrauen haben, daß die gerichtliche Organisation des Staates ihm das Finden von Recht und Gerechtigkeit auch gewährleistet. Alle diese Idealgedanken sind nun im Leoschen Staatswesen verwirklicht. Stolz weist der Kaiser darauf hin: „Wem haben wir versaget, / Was sitt und recht versprach? Wer hat umsonst geklaget, / Weil dieses haar gekrönt? Wurd iemand nicht ergetzt, / Der seine noth entdeckt?" (II, 67 ff.). Justizverbrechen sind in einem solchen Musterstaate verpönt: „Wen hat diss schwerdt verletzt, / Den es nicht schuldig fand?" (II, 70 f.). Aber auch formaljuristische, paragraphenstarre Enge soll im Gerichtswesen vermieden werden. Großzügigkeit und humane Freizügigkeit sind das Ideal: „ . . . das dieser offt verschonet, / Nach den (denen) die straffe griff?" (II, 71 f.). Der Staat bzw. sein Repräsentant soll die Dienste, die der Untertan zu des Staates Wohlfahrt leistet, auch durch angemessene Gegenleistung erwidern: „Blieb einer unbelohnet / Der uns zu dienste stund?" (II, 72).

In einem solchen als ideal vorgestellten Staate ist auch der Gedanke eines ganz bestimmten Verhältnisses zwischen Staat und Kirche verwirklicht. Und zwar ist dieser Gedanke dergestalt, daß der Organisation der Kirche unter keinen Umständen Anteil an der Gestaltung der Politik zugebilligt wird. Die Angehörigen der Kirche, die Geistlichen also, haben sich jeder politischen Betätigung zu enthalten. Nicander verurteilt deshalb entschieden die Tendenz der Geistlichkeit, Einfluß auf die Politik zu gewinnen. Er wendet sich entrüstet

an den kaiserlichen Kanzler: „Warum doch wil die schaar, die dem altar geschworen, / Stets in dem rathe seyn?“ (III, 199 f.). Von Nicander wird es deshalb als ein schwerer Mißstand gerügt, daß die Kirche sich durch einmischende Betätigung in militärischen, politischen und Verwaltungsangelegenheiten ihrer eigentlichen religiösen Aufgabe entfremdet: „Sie (die Geistlichkeit) hört durch euer (des Exabolius) ohren, / Sie schleust durch euren mund, sie kümmert sich um feld, / Um läger, reich und see, ja um die große welt, / Nur um die kirche nicht“ (III, 200 ff.).

C. Die Idee der Gefolgschaft.

Eine wesentliche Komponente im System der Staatssoziologie bildet die Idee der Gefolgschaft. Sie erscheint im „L.A.“ sehr eindeutig. Als Michael mit diplomatischem Trick den kaiserlichen Kanzler auffordert: „Und thu, was deiner ehr und tapfferkeit gebühret!“ (I, 307), womit er sagen will, der Kanzler solle vom Monarchen abfallen und sich der Verschwörung anschließen, weiß Exabolius auf diese Zumutung die treffende und typische Entgegnung: „Ich thu, was freundschafft heist“ (I, 308). Dabei hat hier „freundschafft“ den Sinn von Treue, von Gefolgschaftstreue. Die Struktur der sich hier antithetisch gegenüberstehenden Ideologien ist eben nach ganz verschiedenen Normen ausgerichtet. Für den kaisertreuen Gefolgsmann ist die Norm, nach der alles andere sich zu richten hat, das Prinzip der Mannentreue. Wenn die als gültig anerkannt und befolgt wird, dann handelt der Untertan so, wie es der „ehr und tapfferkeit gebühret!“ In der persönlichen Entäußerung im Dienste des Herrn liegt hier alle Ehrenhaftigkeit und tapfere Charakterhaltung. Dagegen werden nach der egozentrisch orientierten Michaelschen Ideologie „ehr“ und „tapfferkeit“ nicht in der Entäußerung für ein Außer-Ich, sondern in der individualistischen Erhebung des Ich im Dienste des Ich verbürgt. Die psychologische bzw. ethische Bestimmung der Gefolgschaftstreue ist eben Altruismus, die der egozentrischen Machtgier aber Egoismus. Exabolius ist der Typ des altruistisch handelnden, die Herrentreue wahrenden Gefolgmannes.

Aber noch an anderer Stelle tritt der Gefolgschaftsgedanke eindeutig hervor. Der kaiserliche Kanzler weist den Verschwörer darauf hin, daß politische Leistungen nur dann Erfolg verbürgen, wenn die Anhängerschaft eines Führers diesem unbedingte Treue gewährleiste, d. h. wenn eine Gefolgschaft ihrem Gefolgsherrn die Gefolgschaftstreue nicht versage. Ja nicht einmal ein einzelner darf die Treue brechen, soll nicht der Erfolg der Gefolgsgemeinschaft in Frage gestellt werden: „Viel können, wenn ein mund nicht aller treu bricht“ (I, 318). Er, Exabolius, ist als Gefolgsmann des Kaisers nicht gewillt, seinem Herrn die Treue zu versagen. Er wie die andern die Gefolgschaft des Monarchen bildenden Diener des Kaisers haben den Willen zur Gefolgschaftstreue. Das drückt sich in folgender Versicherung aus: „Würd Leo wol allein ohn schwerdt und tartsche stehn? / Nein! sicher, d i e n u n m e h r

an seiner seiten gehn, .. / Die müssen hertz und halsz für seine crone geben" (I, 321 f., 324). Recht eindeutig wird also hier die Idee der Gefolgschaft und der Gefolgschaftstreue vertreten. Diese Idee tritt denn auch im Verlauf der Tragödie immer wieder nachdrücklich in Erscheinung. Exabolius versichert Leo nach der Verhaftung und Aburteilung Michaels nochmals der Treue der kaiserlichen Gefolgschaft: „Die treu hat auf der burg so gantz nicht abgenommen . . . es sind viel tausend da, / Die ihrem kayser hold, die willigst in gefahr / Sich wagen für sein heyl, die ihr verpflichtet leben / Vor sein gekröntes haupt in die rappuse geben" (III, 272). Der willige Einsatz und das Wagnis in der Gefahr kennzeichnen also diese Gefolgschaft. Jeder einzelne hat sich „verpflichtet" zum Einsatz selbst seiner leiblichen Existenz für den Gefolgsherrn. Dieser Gedanke beherrscht aber auch die Seite der Verschwörung. Die Anhänger Michaels sind von dem gleichen Gefolgschaftswillen erfüllt. Auch sie sind bereit zum Einsatz ihrer leiblichen Existenz für ihren Führer Michael. Der zweite Verschworene gelobt Michael: „So fallen wir mit dir, so gehn wir eine bahn / Nach der entdeckten grufft" (IV, 210 f.). „Wir wollen bey dir stehn, / Weil (solange) uns die brust hier klopfft" (IV, 242 f.). Ein solches Gelöbnis wird natürlich auch unter allen Umständen eingehalten. Das geht aus einer Äußerung Michaels nach dem Siege der Revolution hervor. Er dankt seiner Gefolgschaft mit den Worten: „Wie werd ich diesen muth / Belohnen, der vor mich das unverzagte blut in höchste noth gewagt?" (V, 341 ff.). Die Gefolgschaft bildet also mit dem Gefolgsherrn eine unbedingte Willenseinheit. Verliert der Führer im Kampf seine leibliche Existenz, ist für die Gefolgschaft der heldische Verlust des Lebens ihrerseits Gesetz. Das ist durchaus die Geistigkeit der typisch germanisch-deutschen Gefolgschaftsidee. Denn in frühgermanischer Zeit galt es als eine Schande für jedes einzelne Glied einer Gefolgschaft, ohne den lebenden Herrn aus dem Kampf heimzukehren. Fand dieser den Tod, war der Tod auch für die Mannen Pflicht.

Bemerkenswert aber ist hier im „L.A." das Bewußtsein, daß die Gefolgschaftstreue durchaus auf Gegenseitigkeit beruht. Den gleichen heroischen, „unverzagten" Einsatz, zu dem die einzelnen Glieder der Gefolgschaft gegenüber ihrem Führer verpflichtet sind, hat selbstverständlich auch der Führer seiner Gefolgschaft gegenüber zu leisten. Dieser Forderung genügt denn auch Michael vollkommen. Der vierte Verschworene äußert in anerkennendem Sinne gegenüber den Mitverschworenen, daß Michael für seiner Gefolgschaft „gut und leben" seinerseits „Leib, blut und geist auffsetzt" (IV, 180 f.). Durch diesen Willen zu gegenseitiger Einsatzbereitschaft wird eine kompakte ideelle Einheit geschaffen. Aber auch nur allein der Wille zu solcher ideeller Einheit verbürgt Erfolg der Tat inmitten der Gefährdungen der Fortunawelt. Darum wird die Forderung zur absoluten Einheit der Gefolgschaft stets mit starkem Nachdruck vertreten. Crambe mahnt z. B. seine Genossen: „Ich bitt euch, last uns nicht mehr voneinander weichen / Biß nach vollbrachter tath!" (IV, 328). Und der Erste Verschworene antwortet in Einsicht und Anerkennung der Be-

rechtigung dieser Forderung: „Die grimme noth verbindt / Uns alle" (IV, 329 f.). „Einmüthig" (IV, 182) will die Gefolgschaft sein.

Die Idee der Gefolgschaft bietet sich aber dahin näher bestimmt, daß sie immer durchaus vom Gradualismus noch gesättigt ist, d. h. es steht der Gefolgschaftsführer nicht auf gleicher Stufe mit seiner Gefolgschaft, sondern absolut über ihr. In solcher erhobener Stellung stellt er Ansprüche an seine Gefolgschaft. In erster Linie den Anspruch auf Gefolgschaftstreue und auf Gehorsam. Von dieser sehr wichtigen Nuance der Idee der Gefolgschaft her muß namentlich die Auffassung der kaiserlichen Gefolgschaft dahin bestimmt werden, daß diese keineswegs das ganze Volk umfaßt, dessen Führer dann der Monarch wäre. Dieser Gedanke ist vollkommen fremd. Vielmehr ist es so, daß nur ein enger Kreis auserlesener Tüchtiger, die — soziologisch gesehen — der höfischen Aristokratie angehören müssen, die Gefolgschaft des Ersten unter den Auserlesenen, des Monarchen, bildet. Das Volk aber wird, wie ich an anderer Stelle darstellte, außerhalb dieser ordenhaften kaiserlichen Gefolgschaft gesehen. Es wird ja gerade als Pöbel und Mob gehaßt und als tief unter dem Monarchen und seiner Gefolgschaft stehend aufgefaßt.

Von der Idee der Gefolgschaft aus möchte ich auch die Haltung Theodosias in der Schlußszene des V. Aktes interpretieren. Der Gedanke einer fast mystischen ideellen und physischen Einheit zwischen Theodosia und Leo wird hier ausgesprochen (Theodosia: „Der fürst ist noch nicht hin, weil wir die glieder regen; / Er lebt in dieser brust" (V, 187 f.)). Dieses „Er lebt in dieser brust" ist aber so zu deuten, daß hier nicht nur die selbst im Tode noch bestehende Unlösbarkeit der ehelichen Geistgemeinschaft gemeint ist, sondern daß hier in viel stärkerem Maße, ja fast ausschließlich ein in das politisch-soziologische Bereich zu verlagernder Gedanke, nämlich der Gefolgschaftsgedanke, sich äußert. Das geht sehr eindeutig aus dem Bekenntnis hervor, das sie gegenüber Michael macht, — aus dem Bekenntnis, daß sie und den Kaiser „eine lieb, ein eh, ein thron, ein reich, ein stand, / Ein hertz, ein geist, ein fall, ein untergang" verbinde (V, 401 f.). Vornehmlich soziologische Werte und Gebilde („thron", „reich", „stand") sind es, in denen die ideelle Vereinigung zur Gefolgschaft vollzogen wird, in deren Bereich zwei Willensrichtungen sich treffen, sich kreuzen und vereinigen. Theodosia fühlt sich durchaus als kaiserliche Gefolgsperson. Und als solche zeigt sie den Willen zur physischen Entäußerung in Nachfolge des Gefolgsherrn. Sie als Glied und zwar als hervorragendes Glied der Gefolgschaft des Kaisers bildet mit dem Führer der politischen großen Gefolgschaft eine ideelle wie auch physisch aufgefaßte Einheit. Das bedingt die Pflicht, stets das gleiche Schicksal mit dem Herrn zu suchen.

Dieses vollkommene Aufgehen in der Idee der Gefolgschaft aber bedeutet eine durchaus seinsmäßig richtige Verhaltungsweise des Menschen. In dieser Erkenntnis wie dem Willen zur Anwendung derselben auf die Tat wird die Funktion des eigentlich menschlichen Seins im Raum der Weltwirklichkeit, der „Geschichte", d. h. in der Fortunawelt, in gemäßer Form begriffen. Denn

die eigentliche Verwirklichung des Menschen, seine Vereigentlichung inmitten der Fortunawelt ist überhaupt nicht möglich als „selbstische Ver-Ichung, die vielmehr stets normwidrig bleibt, weil sie der menschlichen Wirklichkeit Gewalt antun will. Und zur menschlichen Wirklichkeit gehört es, daß der Mensch nicht ein vereinzeltes Selbst ist, sondern Mitmensch und Glied" einer Gemeinschaft, so formulieren in bezug auf diesen Gedankenkomplex Müller-Kromer [15]) erschöpfend. Im „L.A." wird in der Tat um das Gefolgschaftsein, d. h. Gemeinschaftsein als um eine Aufgabe gewußt, als um eine Aufgabe zur Verwirklichung des eigenen Seins, zur Leistung der Norm, zu heldischem Einsatz für diese Leistung. Führer und Gefolgschaft: auch bei dieser politischen Gemeinschaft handelt es sich um die Verwirklichung des Menschen in der Fortuna, um die Durchformung und Ausformung des Eigentlichen, der angelegten Norm. Führer und Gefolgschaft: damit ist die seltene Möglichkeit gegeben, daß dem eigentlichen Ich im Fortunameer ein persönliches Du gegeben ist, „daß es hier eine menschliche Zuordnung gibt von normativer Gründung, das einander Umfassen und Durchdringen in der angelegten Abgründigkeit" [16]).

D. Die Idee der Staatsräson.

In der Einleitung habe ich schon auf das dynamische und statische Element im Wesen des soziologischen Gebildes „Staat" hingewiesen. Die zentrale Norm nun, an der sich die jeweilige Verkörperung des statischen Elementes, d. h. die Regierumg jedes in stabilem Zustande verharrenden staatlichen Gebildes auszurichten hat, ist das Gesetz der Staatsräson. In welcher Form und in welchem Umfange wird sie im „L.A." im konkreten Falle der Michaelschen Revolution von seiten des Kaisers Leo zur Geltung gebracht? Die Beantwortung dieser Frage sollen die folgenden Ausführungen bringen.

Die Reaktion Leos auf den staatsbedrohenden Willen des in Michael verkörperten umstürzlerischen Prinzips ist durchaus nicht eindeutig im Sinne der Staatsräson. Dem staatsmännischen Handeln Leos — der darin auch durch seine amtlichen Organe vertreten erscheint — im Kampf mit der Revolution liegt überhaupt keine feste Norm, nach der er sich ausrichten könnte, zugrunde. Mehrere Normen wechseln vielmehr miteinander. Bald ist die Idee der Humanität, bald formaljuristische Korrektheit, bald aber auch die unverfälschte, ideale Staatsräson „Leitstern" seiner Herrschaftsausübung. Zwischen diesen drei Richtpunkten pendelt der Kurs der Regierung dauernd hin und her. Dabei wird zwar stets erkannt und gewußt, daß die einzig „richtige" Norm die reine Staatsräson ist; aber trotzdem bleiben die genannten, mit der Staatsräson nicht zu vereinbarenden Ideen die stärkeren und zwingen den Monarchen, der eben keineswegs das Idealbild eines absolutistischen Souveräns darstellt, zu

[15]) Dt Vjs. XII, S. 350.
[16]) Ebenda S. 350 f.

ihrer Befolgung. So hebt denn letzten Endes die Idee der Humanität die Idee der Staatsräson auf, indem der Monarch die seinsmäßig falsche Entscheidung trifft.

Die Auseinandersetzung der genannten drei Richtschnuren, nämlich der Idee der Humanität, der formaljuristischen Korrektheit und der Idee der Staatsräson, die sich im „L.A." überhaupt antithetisch und sich ausschließend gegenüberstehen, das stets wogende Auf und Nieder ihres Geltunghabens sei im folgenden wenigstens in grobem Umriß aufgewiesen.

Die Idee der barocken Staatsräson wird im 2. Auftritt des I. Aktes zur Erscheiung gebracht, aber nicht unmittelbar, nicht durch positive Darstellung in der Verkörperung des Kaisers Leo — was doch das Gegebene wäre. Sie begegnet uns vielmehr nur mittelbar, in negativer Fassung. Denn Leo gebärdet sich in kontradiktorischem Sinn der absolutistischen Monarchenidee. Er stellt sich so dar, wie der barocke Herrscher gerade n i c h t sein soll und auch nicht ist. Erscheint also in Leo die Idee des absolutistischen Kaisers in negativer Formulierung, so wird jenem die der Idee der Monarchie g e m ä ß e Verhaltungsweise in seinem Kanzler Exabolius und seinem ersten Militär Nicander antithetisch gegenübergestellt. Sie sind es, die sozusagen das Gewissen der barocken Herrscheridee und Staatsräson darstellen. In Opposition gegen die einem Monarchen ungemäße human-liberalen Regungen Leos, dem Verschwörer Michael ein ordentliches Gerichtsverfahren zuzugestehen (Leo: „Stürb er ohn urtheil hin, wer würd ihn nicht beklagen!" (I, 171)), also die formelle Rechtssprechung zu wahren, vertreten sie den Anspruch der Staaträson, die sich gegebenen Falls über jeden Formalismus und erst recht über humane Regungen hinwegsetzen muß, und Nicander rät: „B r i c h , eh er um sich sticht!" (I, 170) und „Der fürst muß nicht so viel nach leichten worten fragen" (I, 172). Wie sehr unabsolutistisch das Verhalten des Kaisers ist, tut eindeutig seine überängstliche Scheu vor jedem energischen Anfassen des Rebellen dar. Zugleich offenbart sich seine herrscherliche Unmöglichkeit darin, daß er das Staatssteuer keineswegs fest und sicher in der Hand hat, vor allem nicht das Militär. Das verdeutlichen folgende Äußerungen des Monarchen: „Volck, hauptmann, roß und knecht sieht auf diesen mann (nämlich Michael)" (I, 174); „Sein (Michael) anhang ist zu groß" (I, 178). Dem gegenüber plädiert Exabolius sehr radikal im Sinne der absolutistischen Staatsräson, die ganz ausschließlich den S t a a t und nochmals den Staat ins Zentrum des Denkens und Handelns stellt. Die Wahrung s e i n e r Interessen stellt die Forderung unbedingter Unterordnung aller ihm nicht restlos zukommenden Gedankengänge, Gemütsregungen, staatsmännischen Maßnahmen. Dementsprechend formulieren sich die folgenden dialogischen Wendungen scharf antithetisch. Kaiser Leo stellt die Verkörperung aufklärischer Humanität eines gegenüber den von der Staatsräson diktierten Normen ungemäß sich verhaltenden liberalen Prinzips dar, wogegen Exabolius die Erscheinung und Fleischwerdung der Idee des radikalen absolutistischen Barockherrschertums, eines im Sinne der Staatsräson absolut rational verfahrenden und norm-

richtigen Prinzips bedeutet; unter diesem Gesichtswinkel ist die folgende dialogische Partie der beiden Widerpartner zu sehen.

Exabolius zieht aus seiner Herrscher- und Staatsauffassung die richtige Konsequenz, wenn er als Behandlungsweise, die gegenüber den Verschwörern anzuwenden sei, vorschlägt: „Wem man den kopff abschlägt, dem kan kein glied mehr schaden" (I, 179). Auf die ängstlich zurückhaltende, schwächliche, von keinerlei herrscherlichem Selbstbewußtsein zeugende Äußerung Leos: „Wir würden vieler haß und feindschaft auf uns laden" (I, 180) spricht er durchaus präzise eine treffende Formulierung der absolutistischen Staatsräson aus: „Man sieht nach keinem haß, wens cron und scepter gilt" (I, 181). Auch Leos unentschlossen bedenkenden Einwand: „Er hat sud, ost und west mit seinem ruhm erfüllt" (I, 182) entkräftet Exabolius durch den Hinweis auf den durch geschickte Propaganda und diplomatische Volksaufklärung wahrscheinlich zu bewirkenden Erfolg: „Itzt wird sud, ost und west verfluchen sein verbrechen" (I, 183).

Trotzdem gibt der Kaiser seiner Humanität und christlichen Milde restlos Raum und volles Gehör, statt der Staatsvernunft bedingungslos ihr Recht werden zu lassen. Statt den Rebellen unerbittlich zu vernichten, läßt er ihn einstweilen nur verhaften. Aber auch das geht schon seinem menschlichen Gemüt zu nahe: „Ungerne stehn wir zu, was man nicht ändern kann" (I, 194). Leos unabsolutistische, human-liberale Gesinnung findet eindeutige Prägung in dem Vers: „Wir hören sein (Michaels) verdienst für sein verbrechen bitten" (I, 196). Michaels Undankbarkeit und seine grenzenlose Unbelehrbarkeit hinsichtlich seines verbrecherischen Tuns reizen zwar den Zorn des Monarchen, doch werden diese negativen Posten sogleich aufgehoben in — auch nur oberflächlichem — Betracht seiner positiven Taten und Verdienste. In ihrem Wesen sind diese monologischen Äußerungen Leos (I, 195 ff.) ein regelrecht händlerisch-kaufmännisches Abwägen von Soll und Haben, aber in einer Dimension, wo diese Verfahrensweise gänzlich ungemäß ist. Nach dieser bankmännischen Verrechnung kommt Leo zu einer „Haben-Summe" und der Folgerung daraus: „Red ihm (Michael) noch einmal ein! / Er soll auf unser wort in dem pallast erscheinen. / Wo er zu ändern ist, wo . . . / Er seine schuld erkennt und den, den er verletzt, / Mit erster demuth ehrt, wird hier kein schwerdt gewetzt" (I, 202 — 206). Der Kaiser gesteht also dem staatsgefährlichen Element in unglückseliger menschlicher Nachgiebigkeit und in verderblichem Formalismus eine ordentliche Gerichtsverhandlung zu.

Im 2. und 3. Auftritt des I. Aktes tritt also eine Staatsauffassung in Erscheinung, die in ihrem Charakter teils zu liberalistischer Dekadenz abgeglitten ist, teils in ihrer elementaren Gesundheit durchaus auf die Staatsräson hin ausgerichtet ist. Als Verkörperungen meine ich auf der negativen Seite Kaiser Leo und zum Teil auch Exabolius — wie sich in Auftritt 3 herausstellt, — auf der positiven Seite wieder nur zum Teil Exabolius, ganz in Reinform aber Nicander. Bildeten in Auftr. 2 Exabolius und Nicander die

Front der Staatsräson gegen die Verfälschung derselben durch Leo, so zeigt sich, daß im 3. Auftr. (I, 209 ff.) Exabolius merkwürdigerweise von den letzten Endes dekadenten Ideen Leos angesteckt ist und diese mit derselben Starrheit wie im 2. Auftr. Leo vertritt. Nur Nicander hält konsequent an der Forderung der Norm, welche die Staatsräson setzt, fest. Er verlangt nach wie vor die sofortige Hinrichtung und Unschädlichmachung Michaels, ohne daß er eine vorhergehende Gerichtsverhandlung zulassen will. Er erkennt durchaus die Normvergessenheit des Monarchen hinsichtlich der Befolgung der Staatsräson. Er beklagt sich: „Der kayser ist zu linde / Und scherzt mit seinem heil" (I, 211 f.). Stark zurückhaltend und die Gesetze der Staatsräson erkennend widersteht Exabolius: „Doch wenn der straff . . ." usw. (I, 229 f.). Befolgt wäre das Gesetz der Staatsräson nur in dem einen Falle, daß der Vorschlag Nicanders verwirklicht worden wäre („Brich, eh er um sich sticht!" (I, 170)). Denn Nicander verlangt unverzügliche Beseitigung des für den Kaiser und damit für den Staat bedrohlichen Elementes. Geschieht das nicht, so ist die W o h l f a h r t beider aufs Spiel gesetzt. Und die Wohlfahrt des Staates ist ein für allemal das ausschließliche Gesetz, nach dem der monarchische Repräsentant eines Staates zu handeln hat. Dieses Gesetz stellt die ganze Staatsräson dar. Rein verkörpert wird es von Nicander, denn er äußert: „Des kaysers w o h l f a r t h heischt und billischt, was ich thu" (I, 238).

Eine weitere Hemmung erfährt das Prinzip der Staatsräson dann im II. Akt während der Gerichtsverhandlung (II, Sz. 2) durch das Geltendmachen eines in diesem Falle gegen die Idee der Staatsvernunft verstoßenden Gedankens, den der Erste Richter vertritt. Es ist der Wille zu formaljuristischer Korrektheit. Sein Vertreter ist der Ansicht, daß ohne Rücksicht auf die akute Staatsnotwendigkeit die Vorschriften der Paragraphen und der traditionsgemäße Verlauf der Rechtssprechung streng eingehalten werden müßten. Der Erste Richter wünscht deshalb, daß vor einer Verurteilung Michael durch die Folter zum ausdrücklichen Geständnis gebracht werde. Das Gericht müsse also, obwohl das Verbrechen klar zutage läge, trotzdem gewissermaßen schwarz auf weiß die förmliche Bestätigung der Richtigkeit der Anklage durch den Angeklagten selbst in Händen haben. (Vgl. II, 255 f., 293).

Diesen gegen die Idee der Staatsräson stehenden Willen zu formaljuristischer Korrektheit tätigt aber auch Leo selbst damit, daß er ü b e r h a u p t ein Richterkollegium zu umständlicher Gerichtsverhandlung und Aburteilung Michaels beruft. Das Staatsinteresse gebot ja, daß die Person des Monarchen im Augenblick der Staatsbedrohung selbst oberster Richter war und von sich aus unter Vermeidung des formellen Weges über die richterlichen Instanzen die Vernichtung der bedrohlichen Elemente gebot.

Die andere Stelle, von der aus der Verwirklichung der reinen Staatsräson Verfälschung und Verhinderung droht, ist die Idee der Humanität. Denn diese bildet im vorliegenden Fall die unbedingte Antithese zur Idee der Staatsräson. Dadurch, daß sie getätigt wird, wird die Existenz des Staates gefährdet. Sie verstößt gegen das Lebensinteresse des Staates. Ihre Geltung

dringt von Schritt zu Schritt stärker durch. Aus Gründen dieser Menschlichkeit ordnet Leo an, daß Michael nicht auf öffentlichem Felde, sondern im Hof der Burg verbrannt werden soll (vgl. II, 355 f.). Leo will ihm die öffentliche Schande ersparen. Er möge mit „minder hohn" (II, 334) sterben. Und bevor Leo den im Sinne der Staatsräson verhaßten Urteilsspruch der Richter ausdrücklich noch einmal bestätigt (vgl. II, 343 f.), gibt er seinen menschlichen Regungen über den Tod des Verschwörers Ausdruck: „Der uns das leben giebet, / Der durch die hertzen sieht, weiß, w i e w i r i h n g e l i e b e t!" (II, 335 f.). Ganz und gar unstaatsmännisch und in fast feministischem Jammerton klagt der Kaiser, Gott als Zeugen dafür anrufend, darüber, „Wie hart sein (Michaels) untergang uns diesen geist beschwer, / Wie scharff sein herber tod uns hertz und seel auszehr" (II, 341 f.).

Aber zu einem noch viel weittragenderen Krompromiß wird das im Sinne der Staatsräson gewollte staatmännische Handeln des Kaisers veranlaßt. Und zwar durch die in der 5. Sz. des II. Aktes von der Kaiserin Theodosia dargestellte, so überaus intensive Verkörperung der Idee der spezifisch christlichen Humanität. Die Kaiserin wünscht die Aufhebung des Todesurteils für Michael. Ihre Forderung argumentiert sie mit ausschließlich christlich-humanen Motiven: zum Beispiel dem der Gnade (II, 481, 483) und der Güte (II, 491). Mit einer Formulierung neutestamentlicher Weisheit fordert die Kaiserin den Monarchen mit noch stärkerer Eindringlichkeit zur Übung christlicher Menschlichkeit auf: „Wie herrlich stehts, wenn man guts thut und böses leidet" (II, 487). Als aber der Gedanke der Staatsräson sich in der Verkörperung des Kaisers der Kaiserin gegenüber durchsetzt, läßt diese die Forderung der Begnadigung des Verschwörers zwar fallen, besteht aber auf einer Aufschiebung der Hinrichtung. Um diesen Wunsch durchzusetzen, sucht sie mit einem sehr wirksamen Einwand des Kaisers christliches Gewissen zu treffen. Sie erinnert daran, daß der Termin der Hinrichtung ausgerechnet der Tag der Geburt des Erlösers sei: „Bedenckt den hohen tag, der alle welt erfreut!" (II, 517). „Stößt ihr den holtzstoß auf, nun Jesus wird geboren?" (II, 519). Die Rücksicht auf die Heiligkeit des christlichen Festes, an dem kein Blut fließen dürfe, soll die primäre Geltung haben vor dem Anspruch der Lebensinteressen des Staates. Die Kaiserin wirft deshalb dem Monarchen vor: „Wollt ihr mit mord befleckt zu Jesu taffel gehn?" (II, 521). Das Prinzip christlich-humaner Gesinnung beansprucht als Geistig-Überweltliches radikale Ausschließlichkeit. Der Gedanke des Staates wird begriffen als ein weltliches, stoffliches, materiales Prinzip, das damit nur sekundären Wert haben soll. Darum äußert die Kaiserin so leidenschaftlich den Willen zur Durchsetzung des christlich-humanen Gedankens (vgl. II, 533 ff.). Da vermag sich der Monarch der Stärke und Intensität, mit welcher der christlich-humane Gedanke ihm nahegelegt wird, nicht zu entziehen. Er gibt der Kaiserin nach

---

[17]) Friedr. M e i n e c k e, Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte, München-Berlin 1924, S. 1.

und verfügt die Aufschiebung der Hinrichtung, und zwar nicht nur, wie II, 409, um eine einzige Stunde, sondern jetzt bereits um einen ganzen Tag: „Dein wündschen werd erfüllt" (II, 609). . . .Schließt den verdammten mann in starcke ketten ein, / Weil schon das fest anbricht!" (II, 613 f.). Damit ist nicht nur die Konsequenz in der Ausrichtung der Staatsregierung nach dem Gedanken der Staatsräson aufgegeben, sondern die Staatsräson ist nun endgültig und völlig zurückgedrängt und entkräftet von der Idee christlicher Humanität. Diese aber erscheint dadurch, daß sie die Existenz des Staates im vorliegenden Falle bedroht und schließlich ja auch vernichtet, als staatsfeindliches, „unrichtiges", geradezu unethisches Prinzip — so paradox das klingen mag. Sie bildet die vollkommene Antithese zum Gedanken der Staatsräson. Bemerkenswert ist dabei, daß zwar um die Gesetze der Staatsräson theoretisch noch gewußt wird. Leo gibt das eindeutig zu erkennen (vgl. II, 523—531). In einem Atemzuge mit der Verfügung der Aufschiebung der Hinrichtung sagt er zur Kaiserin: „Du wirst die stunde noch, du wirst die gunst verfluchen / Und schelten, was wir thun, auf dein so hoch ersuchen" (II, 611 f.). Aber der Gedanke der Staatsräson hat hier nicht mehr die Kraft, sich praktisch zu verwirklichen und durchzusetzen. Er erweist sich als der schwächere gegenüber dem Willen zur Humanität. Auch alle späteren, im Verlauf der Handlung noch geäußerten Erkenntnisse der Norm des Staatsräson haben deshalb nur theoretischen Wert (vgl. III, 191 f., 193, 179, 261, 260—270, V, 103, 368, 359 f., 363 f.).

Zusammenfassend muß folgendes gesagt werden: Der Stil der staatsmännischen Leitung des Monarchen wird durch seine wechselnde Entscheidung für verschiedene, so ganz andersartige Normen schwankend und charakterlos, kurz: dekadent. Die von Leo gesetzte Maxime des staatlichen Handelns ist vollkommen seinsverkehrt. Das eigentliche und richtige „Bewegungsgesetz des Staates" wird verletzt und ganz ignoriert. Der Monarch vergißt in seiner Entwegtheit von der Richtung auf die Staatsräson vollkommen, „was er tun muß, um den Staat in Gesundheit und Kraft zu erhalten" [18]).

E. Liberalistische Bestände.

1) Die Forderung der freien Meinungsäußerung.

Typische Züge einer liberalistischen Staatsidee sind im „L.A." einwandfrei aufzuzeigen. Michael kritisiert das Intriganten- und Spitzelwesen am kaiserlichen Hofe („ . . . Und setzt um kundschafft uns verräther an die seit" (I, 277)). Er will freies Wort des freien Mannes selbst vor dem Monarchen. Diese Forderung einer freien Meinungsäußerung bildet aber auch bekanntlich einen Programmpunkt der großen französischen Revolution. Ver-

[18]) Ebenda S. 1.

blüffend analog zur Ideologie der französischen Revolution sind deshalb folgende Äußerungen Michaels: „Diß klag ich, daß nicht mehr erlaubet auszusprechen, / Was leider mehr denn wahr" (I, 283 f.). „Wo ist die freyheit hin?" (I, 286). Die Forderung der freien Meinungsäußerung, die von seiten der Untertanen des Monarchen erhoben wird, stellt eine Reaktion gegen den reinen Absolutismus dar. Sie ist gekennzeichnet durch ihre liberalistische Tendenz. Damit bildet sie eine deutliche Analogie zur gleichen Forderung der — wie bereits erwähnt — französischen Revolution. Darum empört sich auch Michael darüber, daß er wegen seiner offenen Meinungsäußerung verurteilt wird. „Weil ich was freyer nur zu reden mich erkühnet" (II, 200): das scheint ihm durchaus kein hinreichender Grund zu Verhaftung und Verurteilung zu sein. Das soll ja gemäß seiner liberalistischen Ideologie erlaubt sein. Auch vorher hatte er schon mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß er ein Mann sei, „der freye freyheit" in der Meinungsäußerung liebe (II, 173).

2) Die Lehre vom Tyrannenmord.

Durchaus in Zusammenhang mit dieser liberalistischen Forderung der freien Meinungsäußerung steht die Lehre vom Tyrannenmord. Sie wird naturgemäß von den Vertretern der Verschwörung nachdrücklich vertreten. Vor allem in der 1. Sz. des I. Aktes äußern die Verschwörer die Motive, welche die Revolution gegen die Tyrannei Leos ideologisch stützen soll. Die Anhänger Michaels sind „unlustig", „die so herbe last" der Tyrannei „zu tragen" (I, 124). Sie kämpfen für „gut", „ehr", „land", „ruhm", „freyheit", „das reich" und „das gemeine gut" (I, 121 ff., 130). Seine in diesem Sinn gestaltete Ideologie verbreitet Michael propagandistisch im Reiche. Das erkennen seine Gegner, die Vertreter der legitimen traditionalen Kaiserherrschaft, durchaus. Der Erste Richter wirft Michael vor: „Der hof, die große stadt, das gantze läger lehrt, / Was man von f ü r s t e n m o r d dich stündlich rasen hört" (II, 149 f.). Diese Lehre vom Tyrannenmord ist überhaupt die Hauptidee, mit der die Vertreter der Verschwörung ihren gewaltsamen Umsturz unterbauen. Sie nehmen für sich das Recht in Anspruch, Kaiser Leo durch Mord zu beseitigen. Und zwar identifizieren sie sich und ihr Unternehmen mit dem Willen des ganzen V o l k e s. Dadurch erhält die Lehre der Verschwörer von der Berechtigung des Tyrannenmordes die Wendung, daß das V o l k das Recht habe, Monarchen, die als Tyrannen empfunden werden, gewaltsam zu beseitigen. In dieser Form erscheint der Gedanke des Tyrannenmordes auch in der Ideologie der Umstürzler im „L.A.". „Reich und land und stadt" (I, 20), so führt Michael im Eingangsmonolog des I. Aktes aus, leide unter den unmenschlichen Bedrückungen Leos. Diesem wird vorgeworfen, daß er „sich im blut der unterthanen wäscht" (I, 21) und seinen „geld-durst" mit dem Besitz der Allgemeinheit „lescht" (I, 22). Der Hof sei eine „mördergruben" (I, 23). Leo ist als „bluthund", „tyrann" (I, 71) und

„wütterich“ (I, 78) verschrien, der sich schlimmer „frevel“ (I, 71) schuldig mache. Sein Tun und Treiben ist durch „böses“ (V, 283) und durch „schuld“ (V, 285) belastet. Darum klagt der Erste Verschworene so leidenschaftlich über „Das demandfeste joch der grausen tyranney“ und „Die felsen schwere last der rauen henckerey“ (V, 221 f.). Denn des Tyrannen „scepter“ ist „von metall“, „der thron auf blut gesetzet“ (V, 223). „Das ungezäumte toben“ (V, 227) und „tausend schelmereyen“ (V, 235) werden dem tyrannischen Kaiser, der „ein grimmer fürst“ (V, 225) genannt wird, vorgeworfen. Als Belege für diese Vorwürfe werden empörende Einzelheiten aufgeführt (V, 237—247). Durch alle diese Vergehungen versündige sich der Kaiser, so führt Michael aus, gegen „das reich und d a s g e m e i n e g u t“ (I, 130). Die Gemeinschaft des Volkes wird also nach der Ideologie der Verschwörer in ihrem Wohlergehen vom Monarchen, der sich als Tyrann aufführt, schwer geschädigt. Dieser Gedankengang füllt überhaupt die ganze erste Szene des I. Aktes. Wie ein roter Faden zieht er sich durch die ganze Tragödie hindurch. Immer wieder tauchen Begriffe wie „das gemeine best“ (IV, 340) auf, an dem der Tyrann sich vergehe. Der Nachdruck wird dabei darauf gelegt, daß die A l l g e m e i n h e i t, die große Gemeinschaft des Volkes also, von der Tyrannei getroffen werde. So weist in der 2. Sz. des V. Aktes der Erste Verschworene auf die „a l l verzehrend angst, die städt und feld verletzet“, also die Gesamtheit der Bewohnerschaft des Reiches beunruhigt, hin (V, 224). Die Regierung des Tyrannen ist als ein „a l l e schlagend arm“ verrufen (V, 228). Auch der Zweite Verschworene spricht in derselben Szene vom „hart bedrängten l a n d“ und weist nochmals darauf hin, daß der Tyrann zum g e s a m t e n Volke in Gegensatz stehe: „doch klaget i e d e r m a n n, / Daß man nicht nach verdienst tyrannen straffen kan“ (V, 233 f.).

Da nun das gesamte Volk in der Menschenwürdigkeit seiner Existenz vom Tyrannen bedroht wird, wird in der Ideologie der Verschwörer daraus das Recht des Volkes abgeleitet, einen solchen Tyrannen mit Gewalt zu beseitigen. Diese Idee wird im Schlußakt gegenüber der Kaiserin leidenschaftlich vertreten. Dogmatischen Charakter hat da die Äußerung des Zweiten Verschworenen: „D e r m i n s t e v o n d e m v o l c k i s t h a l s - h e r r d e s t y r a n n e n“ (V, 288). Diesen Gedanken unterstreicht auch Michael: „D a s r e c h t i s t v o r d a s v o l c k, a u f f ü r s t e n s c h l e i f f t m a n d e g e n“ (V, 379). Ja, das Recht des Volkes zur Ermordung des Tyrannen wird sogar als Gottesgesetz aufgefaßt. Der Erste und Zweite Verschworene äußern diese Auffassung: „Der höchste (Gott) führt sein recht durch menschenarme aus“ (V, 289) „Und stürzt durch menschen um tyrannen und ihr haus“ (V, 290). Selbstverständlich erfährt eine solche Theorie von Theodosia als der Vertreterin des absolutistischen Gottesgnadentums eine scharfe Zurückweisung. Auf eine nicht ganz im Sinne des Gottesgnadentums gemachte Äußerung des Priesters wendet die Kaiserin vorwurfsvoll ein: „Sprecht so und lehrt das volck vom throne printzen schleiffen!“ (V, 212), und den Verschwörer Michael stellt sie zur Rede: „Ists recht, daß man den

eyd und fürsten hälse bricht?" (V, 374). Nach ihrer Auffassung kann ein Monarch „n i c h t d u r c h s r e c h t" (V, 378) gewaltsam beseitigt werden. Geschieht das, so wird gegen göttliches Recht verstoßen, denn der Monarch ist ja „von Gottes Gnaden" und Stellvertreter Gottes. Auf beiden Seiten also die Setzung von Gottesrecht.

Der Gedanke des Tyrannenmordes führt nun in seinem gegensätzlichen Verhältnis zur Idee des absolutistischen Gottesgnadentums geraden Wegs hin zu aufklärerischer Staatstheorie. Ebenso wie John Miltons Lehre vom Tyrannenmord. Überhaupt deckt sich ja der Inhalt der zitierten Sätze der Verschworenen (V, 288, 289, 290) ganz genau mit Miltons Lehre, deren Kernsatz lautet: „Gott selbst hat das Volk bevollmächtigt, böse Fürsten zu richten" [19]).

Auf die Zusammenhänge zwischen der Lehre Miltons vom Tyrannenmord, der Hinrichtung Karls I. von England (1649) und der persönlichen monarchistisch-legitimistischen Staatsauffassung des Gryphius (vgl. seine Tragödie „Carolus Stuardus!") weise ich hier nur am Rande hin.

Stellt sich die theoretische Grundlegung des Tyrannenmordes in der soeben ausgeführten Gestalt dar, so wird seine praktische Verwirklichung mit nachdrücklicher Leidenschaft von den Anhängern der Michaelschen Verschwörung betrieben. „Stoßt das beherzte schwerdt / In des tyrannen brust" (IV, 205 f.), fordern sich die Verschworenen gegenseitig auf. Denn sie alle sind „tyrannen feind" (IV, 350) und meinen: „Tyrannen! wer euch nicht schlägt, wird von euch geschlagen" (V, 248). Aus der so bezeichnenden aktivistisch-heroischen Haltung heraus mahnt der Erste Verschworene seine Genossen: „Wo ihr nun die innren kräfft empfindt / Und eur entbrandter muth die unversehnen pfeile / Der schwartzen angst verlacht usw. . . .: So h a b e n w i r d i e m a c h t d e r t y r a n n e y v e r k ü r t z e t" (IV, 330 ff.). Diese Leidenschaft, mit der die Verwirklichung des Tyrannenmordes betrieben wird, hält natürlich bis zum endlichen Erfolg an. So kann Michael am Schluß der Tragödie den Sieg der Revolution bekanntgeben: „Entdeckt dem gantzen stat / D e n f a l l d e r t y r a n n e y" (V, 449 f.).

— — — — —

[19]) In John Milton's „Pro populo Anglicano defensio contra Salmasii defensionem regiam". London 1651 u. ö.

Literaturangabe.

Richard Alewyn: Vorbarocker Klassizismus und Griechische Tragödie. Analyse der „Antigone"-Übersetzung des Martin Opitz. Neue Heidelberger Jahrbücher N. F. 1926. S. 3—63.

Herbert v. Borch: Das Gottesgnadentum, historisch-soziologischer Versuch über die religiöse Herrschaftslegitimation, 1934. Probleme der Staats- u. Kultursoziologie, hrsg. v. Alfr. Weber, Heidelberg, Bd. 9.

Gustav Breucker: Zur Würdigung des Dichters Andreas Gryphius. Eine literarhistorische Studie. Wissenschaftl. Beilage z. Progr. des Kgl. Progymnasiums zu Trarbach für das Schuljahr 1888/89. Trarb. 1889.

Herb. Cysarz: Literaturgeschichte als Geisteswissenschaft. Kritik und System. Halle 1926.

" " Deutsche Barockdichtung. Renaissance. Barock. Rokoko. Leipzig 1924.

" " Vom Geist des deutschen Literatur-Barocks. Dt Vjs. I, 1923, S. 243—268.

Emil Ermatinger: Barock und Rokoko in der deutschen Dichtung. 2. Aufl., Leipzig-Berlin 1928.

" " Andreas Gryphius. Ein protestantischer Dichter des Barock. In: Krisen und Probleme der neueren deutschen Dichtung, Aufsätze u. Reden, Zürich-Leipzig-Wien 1928. S. 75—104.

Willi Flemming: Die Auffassung des Menschen im 17. Jahrhundert. Dt Vjs. VI, 1928, S. 403—446.

" " Das schlesische Kunstdrama. Deutsche Literatur, Reihe Barock. Barockdrama Bd. 1. Darin die „Einführung".

" " Vondels Einfluß auf die Trauerspiele des Andreas Gryphius, zugleich eine methodologische Besinnung. Neophil. 13, 1928, S. 266—280, und Neophil. 14, S. 107—120; 184—196.

" " Andreas Gryphius und die Bühne, Halle 1921.

" " Die Form der Reyen in G.'s Trauerspielen. Euph. Bd. 25, 1924, S. 662—65.

Hans Freyer: Einleitung in die Soziologie. Leipzig, Quelle & Meyer 1931. Wissenschaft und Bildung Bd. 276.

Gerhard Fricke: Die Bildlichkeit in der Dichtung des Andr. Gryphius, Berlin 1933.

Egon Friedell: Die Seele der Barocke. NRs. 39 II, 1928, S. 190—98.

Walter Goetz: Absolutismus und Aufklärung. In: Propyläen-Weltgeschichte Bd. 6, 1931. Das Zeitalter d. Absolutismus.

Friedr. Gundolf: Andreas Gryphius. Heidelberg 1927, Weiß'sche Universitäts-Buchhandlg.

Hans F. K. Günther: Rassenkunde des deutschen Volkes. 16. Aufl. München 1933.

" ": Rasse und Stil, Gedanken über ihre Beziehungen im Leben und in der Geistesgeschichte der europäischen Völker, insbesondere des deutschen Volkes. München 1926.

Paul Haake: Andreas Gryphius und seine Zeit. Arch. f. d. Studium der neueren Sprachen und Literaturen Bd. 103, Neue Ser. Bd. 3, 1899, 53. Jg., S. 1 ff.

Handwörterbuch der Soziologie, hrsg. v. Alfr. Vierkandt. Stuttgart 1931.

Willi Harring: Andreas Gryphius u. das Drama der Jesuiten. Hermaea V, Halle 1907.

August Heisenberg: Die byzantinischen Quellen von Gryphius' „Leo Armenius". Zs. f. vergleichende Lit.-Gesch. N. F. 8, S. 439—48.

Margarete Hoerner: Gegenwart und Augenblick. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 17. u. 18. Jahrhunderts. Dt Vjs. X, 1932. S. 457—77.

Arthur Hübscher: Barock als Gestaltung antithetischen Lebensgefühls. Grundlegung einer Phaseologie der Geistesgeschichte. Euph. Bd. 24, 1922, S. 517—62, 759—805.

Walter Jockisch: Andreas Gryphius und das literarische Barock. Germ. Studien H 89. 1930.

Heinz Kindermann: Goethes Menschengestaltung. Versuch einer literarhistorischen Anthropologie. I. Bd. Der Junge Goethe. Berlin 1932.

Paul Knüppelholz: Der Monolog in den Dramen des Andreas Gryphius. Diss. Greifswald 1911.

Roeland A. Kollewijn: Über den Einfluß des holländischen Dramas auf Andreas Gryphius. Diss. Leipzig 1880.

Franz Gottfr. Longin: Volksglaube und Volksbrauch bei Andreas Gryphius. Diss. Prag. Auszug: Jb. d. phil. Fak. Prag 1925/26. S. 43—45.

Walther Martin: Der Stil in den Dramen Lohensteins. Diss. Leipzig 1927.

Friedr. Meinecke: Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte. München-Berlin 1924.

Helmut Meinhardt: Stoffe, Ideen und Motive im schlesischen Kunstdrama des 17. Jahrhunderts. Diss. Rostock 1925 (1927). Auszug: Rostock 1926 (1 Bl.).

Paul Merker: Andreas Gryphius. In: Schles. Lebensbilder Bd. 3, 1928, S. 109—19.

Günther Müller: Deutsches Dichten und Denken vom Mittelalter zur Neuzeit (Deutsche Literaturgeschichte von 1270 bis 1700), Sammlung Göschen, Berl.-Leipz. 1934.

" " Deutsche Dichtung von der Renaissance bis zum Ausgang des Barock, 1930. Handb. d. Literaturwissensch., hrsg. von O. Walzel. Wildpark-Potsdam.

Günther Müller und Helene Kromer: Der deutsche Mensch und die Fortuna. Dt Vjs. XII, 1934. S. 329—51.

Josef Nadler: Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften Bd. II, Regensb. 1913.

Hans Naumann und Günther Müller: Höfische Kultur. Halle, Deutsche Vierteljahrsschrift f. Litwiss. u. Geistesgesch. Buchreihe 17, 1929.

Erich Rothacker: Geschichtsphilosophie, Hb. d. Philosophie, Abtlg. IV, Staat u. Geschichte. München-Berlin 1934.

" " Zur Lehre vom Menschen. Ein Sammelreferat über Neuerscheinungen zur Philosophie des Organischen, zur philosophischen Anthropologie, zur Geisteswissenschaft, Geschichtsphilosophie, Kultursoziologie und Kulturphilosophie. Dt Vjs. X, 1932, S. 173—184 und Dt Vjs. XI, 1933, S. 145—163.

Wilh. Theod. Runzler: Die ersten Dramen des Andreas Gryphius „Leo Armenius", „Catharina von Georgien", „Cardenio und Celinde" nach ihrem Gedankengehalt untersucht. Diss. Erlangen 1929.

Max Scheler: Zur Rehabilitierung der Tugend, Abhandlungen u. Aufsätze, Bd. I, Leipzig, Verlag der Weißen Bücher 1915.

Wolfg. Schieck: Studien zur Lebensanschauung des Andreas Gryphius. Diss. Greifswald 1924.

Hans Georg Schmidt: Die Lehre vom Tyrannenmord. Ein Kapitel aus der Rechtsphilosophie. Tübingen u. Leipzig 1901.

Wilh. Schubart: Vom Geist des 17. Jahrhunderts. NJbb f WJ. 4, 1928, S. 427—39.
Levin Ludw. Schücking: Die Soziologie der literarischen Geschmacksbildung. 2. Aufl. 1931.
Joh. Georg Sprengel: Der Staatsgedanke in der deutschen Dichtung vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Berlin 1933.
Hans Steinberg: Die Reyen in den Trauerspielen des Andreas Gryphius. Diss. Göttingen 1914.
Fritz Strich: Der lyrische Stil des 17. Jahrhunderts. In: Abhandlgg. z. dtsch. Literaturgesch. Franz Muncker z. 60. Geburtstage, S. 21—53, München 1916.
Karl Viëtor: Die deutsche Barockdichtung. ZfdB. 2, S. 271—84.
" " Probleme der deutschen Barockliteratur. Leipzig 1928. Von deutscher Poeterey, Bd. III.
" " Vom Stil und Geist der deutschen Barockliteratur. GRMon. Bd. 14, 1926, S. 145—84.
Karl Vretska: Gryphius und das antike Drama. Mitt. d. Vereins klass. Philologen in Wien 2, S. 72—83.
Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriß der Sozialökonomik III, 2. Aufl. 1925.
Martin Winkler: Der Mensch des Barock. Pr Jbb. 216, 1929, S. 297—312.
Textausgabe: Andreas Gryphius, Trauerspiele, hrsg. v. Hermann Palm. Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart. Bd. 162. Tübingen 1882.

Lebenslauf.

Am 11. Juni 1911 wurde ich, Walter Mawick, protestantischer Konfession, als Sohn des Volksschullehrers Heinrich Mawick und seiner Ehefrau Martha geb. Gröpper in Hamm i. Westf. geboren. 1912 zogen meine Eltern nach Soest i. Westf. Hier besuchte ich vier Jahre lang die Volksschule und danach von Ostern 1921 bis Ostern 1930 das Staatl. Archigymnasium. Anschließend studierte ich in Freiburg i. Br. (S.S. 1930), Paris (W.S. 1930/31), München (S.S. 1931), Berlin (W.S. 1931/32 u. S.S. 1932) und Münster (W.S. 1932/33 bis S.S. 1934 einschl.) die Fächer Deutsch, Geschichte, Philosophie und Latein. Aus den Vorlesungen des Herrn Prof. Dr. Günther Müller, dem ich für meine wissenschaftliche Ausbildung stets großen Dank wissen werde, erwuchsen Plan und Vollendung meiner Dissertation.